JMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON
PROF. DR SIGM. FREUD
REDIGIERT VON
DR OTTO RANK u. DR HANNS SACHS

Soziologische Nummer



JMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. SIGM. FREUD

REDIGIERT VON

DR. OTTO RANK u. DR. HANNS SACHS



VIII. BAND 1922 HEFT 3

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG

LEIPZIG / WIEN / ZÜRICH / LONDON

INTERNATIOANLER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG
LEIPZIG, Hospitalstraße 10 / WIEN VII, Andreasgasse 3

IMAGO

Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften

Herausgegeben von Prof. Dr. SIGM. FREUD

4 Hefte jährlich im Gesamtumfange von mindestens 32 Bogen

Bezugspreis pro Band:

		Bd. VIII (1922)	Frühere Bände (soweit vorhanden)		
		Abonnement	in Heften	Halbleinen	Halbleder
Deutschland, Ungarn, Rumänien, Jugoslawien, Bulgarien, Polen	Mark	230·—	200·—	250·—	330·—
Tschecho-Slowakei	č. Kronen	65·—	60·—	70·—	90·—
Deutschösterreich	Kronen	12.000·—	10.000·—	13.000·—	17.000·—
Schweiz	Franken	20·—	20·—	25·—	28·—
Holland	Gulden	12·—	12·—	14·—	16·—
England	Shilling	25·—	25·—	30·—	32·6 d
Vereinigte Staaten	Dollar	5·—	5·—	6·—	6·50
Frankreich, Belgien, Dänemark, Schweden, Norwegen, Japan	Mark	690·—	600·—	750·—	990·—
Italien, Spanien, Südamerika .	Mark	506·—	440·—	550·—	726·—

Mitglieder der »Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung« beziehen die Zeitschrift im Wege ihrer Ortsgruppe zum ermäßigten Preise.

Für Studierende und Lehrer aller Grade ermäßigter Preis beim direkten Bezug vom Verlage.

Die gleichen Preise und Bezugsbedingungen gelten für die im VIII. Jahrgang erscheinende

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PSYCHOANALYSE

Offizielles Organ der »Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung«

Herausgegeben von Prof. Dr. SIGM. FREUD

Unter Mitwirkung von K. ABRAHAM (Berlin), Dr. J. van EMDEN (Haag), Dr. S. FERENCZI (Budapest), Dr. E. HITSCHMANN (Wien), Dr. ERNEST JONES (London) und Dr. E. OBERHOLZER (Zürich) redigiert von Dr. OTTO RANK.

4 Hefte jährlich im Gesamtumfang von mindestens 32 Bogen

Alle für die Redaktion der »Imago« bestimmten Zuschriften und Sendungen sind zu richten an

Dr. OTTO RANK, Wien I, Grünangergasse 3–5.

Manuskripte sind vollkommen druckfertig einzusenden.

Von den Originalarbeiten erhalten die Mitarbeiter je 25 Separatabzüge gratis geliefert.

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHO-ANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD

SCHRIFTLEITUNG: DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS

VIII. 2. 1922

Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie.

Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse[1].

Von Dr. HANS KELSEN,

o. ö. Professor an der Universität Wien.

I.

Wie alle sozialen Gebilde ist der Staat — dieses bedeutsamste unter ihnen — die spezifische Einheit einer Vielheit von Individuen oder doch individueller Akte und die Frage nach dem Wesen des Staates ist in ihrem letzten Grunde eine Frage nach der Natur dieser Einheit, ist das Problem: Auf welche Weise, nach welchem Kriterium sich diese Vielheit individueller Akte zu einer — wie man anzunehmen pflegt — höheren Einheit, wie sich die den Staat bildenden Einzelmenschen oder einzelmenschlichen Akte zu einem überindividuellen Ganzen verbinden. Die Frage ist aber zugleich identisch mit der nach der besonderen »Realität« des Staates, der spezifischen Art seiner Existenz. Und wenn man, wie dies in der modernen Soziologie beinahe als selbstverständlich vorausgesetzt wird, den Staat ebenso wie die anderen sozialen Gebilde als natürliche Realitäten auf-

[1] Vgl. zu dem folgenden: Freud, Totem und Tabu, 2. Aufl. 1920 und Massenpsychologie und Ich-Analyse 1921, ferner meine Schrift: Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, Tübingen 1922, dem einzelne Partien dieser Abhandlung entnommen sind.

fassen zu können, dem Staate die gleiche Realität oder Existenzart zuzuerkennen glaubt wie den Gegenständen der Natur, so ist damit vorausgesetzt, daß die soziologische Erkenntnis, durch die die Einheit ihres Gegenstandes oder ihrer Gegenstände (der sozialen Gebilde) begründet wird, grundsätzlich naturwissenschaftlichen Charakter haben, d. h. aber sich einer kausalwissenschaftlichen Methode bedienen müsse. Dabei pflegt man – irrigerweise – »Realität« mit Naturrealität schlechthin zu identifizieren, und glaubt einen Gegenstand, sofern man seine »reale« Existenz behaupten will, als Naturobjekt, somit als naturwissenschaftlich zu bestimmendes Objekt annehmen zu müssen. Daher die Tendenz der modernen Soziologie, sich als Biologie, insbesondere als Psychologie zu etablieren und die Einheitsbeziehung, die die Vielheit der individuellen Akte zu den sozialen Gebilden verknüpft, als eine Kausalverkettung unter der Kategorie von Ursache – Wirkung zu begreifen.

Demgemäß sucht die sozialpsychologisch orientierte Soziologie das Wesen des Sozialen im allgemeinen, der sozialen Gebilde im besonderen, speziell auch des Staates nach zwei Richtungen hin zu bestimmen: Erstlich werden soziale Tatsachen als psychische Prozesse, als Vorgänge in den menschlichen Seelen gegenüber den Körperbewegungen einer »Natur« im engeren Sinn abgegrenzt. Dann aber erkennt man das gesellschaftliche Moment in einer spezifischen Verbindung, einem Verknüpftsein der Menschen untereinander, einem irgendwie beschaffenen Zusammensein und glaubt diese Verbindung in der psychischen Wechselwirkung, d. h. also darin zu sehen, daß die Seele des einen Menschen auf die Seele des andern Wirkung übt und von ihr Wirkung empfängt. Gesellschaft existiert, d. h. ist real, so führt typischerweise Simmel aus, »wo mehrere Individuen in Wechselwirkung treten. Diese Wechselwirkung entsteht immer aus bestimmten Trieben heraus oder um bestimmter Zwecke willen . . . Diese Wechselwirkungen beweisen, daß aus den individuellen Trägern jener veranlassenden Triebe und Zwecke eine Einheit eben eine ‚Gesellschaft' wird. Denn Einheit im empirischen Sinne ist nichts anderes als Wechselwirkung von Elementen: ein organischer Körper ist eine Einheit, weil seine Organe in engerem Wechseltausch ihrer Energien stehen als mit irgend einem anderen äußeren Sein, ein Staat ist einer, weil unter seinen Bürgern das ent-

sprechende Verhältnis gegenseitiger Einwirkung besteht, ja, die Welt könnten wir nicht eine nennen, wenn nicht jeder ihrer Teile irgendwie jeden beeinflußte, wenn irgendwo die wie immer vermittelte Gegenseitigkeit der Einwirkung abgeschnitten wäre. Jede Einheit oder Vergesellschaftung kann je nach Art und Enge der Wechselwirkung sehr verschiedene Grade haben, von der ephemeren Vereinigung zu einem Spaziergang bis zur Familie, von allen Verhältnissen auf Kündigung bis zu der Zusammengehörigkeit zu einem Staate, von dem flüchtigen Zusammensein einer Hotelgesellschaft bis zu der innigen Verbundenheit einer mittelalterlichen Gilde«[1].

Diese Bestimmung des Wesens der Gesellschaft, die offenkundig auf das Begreifen der sogenannten sozialen Gebilde abzielt, ist aber in mehr als einer Beziehung problematisch. Zumindest soweit sie die Realität, die spezifische Existenzart, das charakteristische Kriterium für die Einheit des Staates erklären soll. Denn will man die als »Staat« bezeichnete Verbindung von Menschen als psychische Wechselwirkung begreifen, darf man nicht übersehen, daß keineswegs jede Wechselwirkung eine »Verbindung« der sozialen Elemente bedeutet. Jede soziologische Untersuchung stellt der die Gesellschaft – als Einheit – erzeugenden Assoziation eine die Gesellschaft zerstörende Dissoziation entgegen. Diese dissoziierenden »Kräfte« aber äußern sich durchaus als Wirkung und Wechselwirkung zwischen den psychischen Elementen. Damit, daß zwischen Menschen Wechselwirkung aufgezeigt wird, ist noch keineswegs jene spezifische Verbindung erwiesen, die aus einer Vielheit von Menschen eine Gesellschaft macht. Der Staat – wie übrigens alle anderen sozialen Gebilde auch – ist offenbar eine nur durch verbindende Wechselwirkung hergestellte Einheit von Menschen. Auf diese »Verbindung« kommt es vor allem an, und deren Besonderheit ist es offenbar, durch die sich der Staat von anderen sozialen Gebilden, wie Nation, Klasse, Religionsgemeinschaft etc. unterscheidet. Verfügt man über kein anderes Kriterium als das der verbindenden Wechselwirkung, ist es schlechterdings unmöglich, aus den zahllosen Gruppen, in die die Menschheit auf solche Weise zerfällt, jene besondere Verbindung herauszuerkennen, die man den Staat

[1] Soziologie 1908, S. 5, 6.

nennt. Die Familie, die Nation, die Arbeiterklasse, die Religionsgemeinschaft, sie alle wären durch Wechselwirkung verbundene Einheiten, und wenn sie sich untereinander und gegenüber der sozialen Einheit des Staates unterscheiden sollen, müßte ein durchaus außersoziologischer oder außerpsychologischer Begriff dieser Einheiten, insbesondere des Staates, vorausgesetzt werden.

Daß man in der modernen Soziologie mit einem solchen von einer anderen Disziplin hergeholten Begriff des Staates ausgerüstet, an die vermeintliche soziale Wirklichkeit herantritt, kann keinem Zweifel unterliegen. Die hier in Betracht kommende Gedankenfolge ist doch wohl die: Wer zu einem Staate gehört, welche Menschen den Staat bilden, das ist aber: die Einheit des Staates, wird vorerst als gegeben vorausgesetzt; auch von den Soziologen, die empirisch die soziale Einheit des Staates aufzusuchen und zu bestimmen bemüht sind. Gegeben ist aber die auch von den Soziologen vorausgesetzte Staatseinheit durch die Rechtswissenschaft und die Zugehörigkeit zum Staat wird, durchaus juristisch, nach der einheitlichen Geltung einer als gültig vorausgesetzten Rechtsordnung bestimmt. Diese Rechts- oder Staatsordnung aber stellt einen vom kausalgesetzlichen System der Natur gänzlich verschiedenen, spezifisch eigengesetzlichen Zusammenhang der Elemente dar. Alle, für die diese Rechts- oder Staatsordnung als gültig vorausgesetzt wird, werden als zum Staate gehörig angenommen. Nicht auf Grund empirisch-psychologischer Untersuchung der zwischen den Menschen bestehenden Wechselwirkungen wird bestimmt, ob jemand zu einem Staate gehört – wie wäre denn solches möglich! Sondern es kann bestenfalls nur untersucht werden, ob diejenigen Menschen, die man juristisch als zu einem Staate gehörig ansieht, untereinander auch in jener Wechselwirkung stehen, die man für das die reale Einheit der Gesellschaft konstituierende Element hält. Der Fehler dieser Methode ist offenkundig. Sonderlich dann, wenn sie sich – wie stets – bis zu der Fiktion versteigt, daß die empirisch-kausale, soziologische Einheit mit der spezifisch-juristischen Einheit des Staates zusammenfällt. Oder hätte jemals die empirische Soziologie die Behauptung aufgestellt, daß irgendwelche Individuen zwar soziologisch, nicht aber juristisch, oder zwar juristisch, nicht aber soziologisch zu einem bestimmten Staate

gehören? Daß die zur juristischen Einheit des Staates zusammengefaßten Individuen — darunter Kinder, Wahnsinnige, Schlafende, und solche, denen das Bewußtsein dieser Zugehörigkeit gänzlich fehlt — in einer seelischen Wechselwirkung stehen, die die innige Verbindung eines soziologischen Verbandes darstellt, ist ebenso eine von der herrschenden Soziologie mit völliger Selbstverständlichkeit gemachte Annahme wie eine gänzlich unzulässige Fiktion. Und man muß sich nur wundern, daß deren Resultat: die restlose Kongruenz von kausal-soziologischer und normativjuristischer Betrachtung, nicht einigermaßen verblüfft hat, und daß auch nicht einmal die Möglichkeit erörtert wurde, daß die soziologische Realität, die man Staat nennt, ihrem Umfang nach von jenem juristischen Staat sehr verschieden sein könnte, in welchem Falle ernstliche Zweifel entstehen müßten, beide, nach so verschiedenen Methoden gewonnene Einheiten, deren Umfang nun auch handgreiflich auseinanderfällt, als dasselbe Wesen unter demselben Begriffe zu erfassen.

Zieht man aber die dissoziierenden Kräfte, die trennenden Wechselwirkungen in Rechnung, dann bleibt es gänzlich unverständlich, wie die durch wirtschaftliche, nationale, religiöse und sonstige Interessen miteinander in »Wechselwirkung« zu sozialen Gruppen verbundenen, außerhalb dieser Gruppen aber durch eben diese feindlichen Interessen getrennten Menschen, die wohl in einer Rechts-, d. h. Soll- oder Normeinheit gedanklich zusammengefaßt werden können, auch realiter über diese trennenden Gegensätze hinweg »verbunden« sein sollen. Ergibt soziologische Untersuchung innerhalb der — notabene juristischen, nicht empirisch-kausalen — Staatsgemeinschaft eine Trennung nach wirtschaftlichen Klassen, dann bedeutet die Behauptung einer gleichzeitigen »Staats«verbindung der als getrennt erkannten Individuen einen unlösbaren Widerspruch. Weil es sich um psychologische Realitäten, um Bewußtseinsvorgänge handelt, kann man nicht behaupten, Unternehmer und Arbeiter werden durch den Bewußtseinsgegensatz der Klasse getrennt und zugleich durch die Bewußtseinsgemeinschaft des Staates verbunden. Der Klassengegensatz muß aus dem Bewußtsein verschwinden, wenn die Staatsgemeinschaft — als reale, soziologisch-psychologische Einheit — lebendig werden soll. Das ist ja der Sinn des Appells, den man im Augenblick der Gefahr an die politischen Parteien des Staates

zu richten pflegt: Die die politische Gruppenbildung begründenden Gegensätze im Bewußtsein zurückzudrängen, damit für das Staatsbewußtsein Platz werde, d. h. damit die dem Staate juristisch Zugehörigen auch psychologisch-real eine Einheit, eine Verbundenheit bilden. Wie weit aber eine solche Forderung im konkreten Falle realisiert wird, ja überhaupt realisierbar ist, muß sehr zweifelhaft bleiben. Wie könnte man ernstlich für möglich halten, daß die juristischen Staatsgrenzen auch für die empirisch-psychologische Betrachtung jenes Netz verbindender Wechselwirkungen abschließen, die allein den Staat zu einer soziologisch-realen Einheit machen? Sollten nicht Klassen-, nationale und religiöse Interessen stärker sein können als Staatsbewußtsein, sollten sie nicht über die juristischen Grenzen hinweg Gruppen bildend wirken und so den Bestand einer mit der juristischen Staatseinheit zusammenfallenden Gruppe in Frage stellen? Gar wenn man die – zur Konstituierung der sozialen Einheit auf Basis psychischer Wechselwirkung unerläßliche – Annahme macht, daß eine Vielheit von Menschen nur dann und nur insofern eine empirisch-reale Einheit bildet, wenn die sie untereinander verknüpfenden Wechselwirkungen stärker, intensiver sind, als die sie mit anderen verbindenden, wenn sie untereinander, so wie die Organe eines lebendigen Körpers – um mit Simmel zu sprechen – »in engerem Wechseltausch ihrer Energien stehen, als mit irgend einem äußeren Sein«. Denn wer könnte ernstlich in Frage stellen, daß etwa nationale Gemeinschaft zwischen Angehörigen verschiedener Staaten ein unendlich engeres Band schlingt oder doch schlingen kann als die juristische Zugehörigkeit zu einem Staate? Ist die soziologische Theorie der psychischen Wechselwirkung entschlossen, die Konsequenzen ihrer Lehre zu ziehen, die sich für den Staat ergeben, der, wollte man ihn auf ihr begründen, in den bodenlosen Abgründen wirtschaftlicher, religiöser und nationaler Gegensätze versinken müßte?

Erblickt man das Wesen der sozialen Realität und sohin auch des Staates als eines Stücks der gesellschaftlichen Wirklichkeit in einer irgendwie näher zu charakterisierenden psychischen »Verbindung«, dann ist es nicht überflüssig, sich den durchaus bildlichen Charakter dieser Vorstellung klar zu machen, mit der eine Raumrelation auf unräumlich seelische Tatsachen übertragen wird. Das Mißliche, mit einer auf die Körperwelt zugeschnittenen

Sprache psychische Vorgänge zu bezeichnen, macht sich hier besonders fühlbar. Und die Schwierigkeit wird noch dadurch erhöht, daß der volle Sinn des Sozialen offenbar nicht durch die Erkenntnis einer bloß psychischen Verbundenheit erschöpft wird, daß irgendwie auch ein räumlich körperliches Beisammen menschlicher Leiber auf einem Teile der Erdoberfläche als dazu gehörig angesehen wird. Der Begriff des Staates sei hier nur als Beispiel erwähnt. Und in der Tat, wenn man die gesellschaftlichen Phänomene, wie das in der neueren Soziologie behauptet, aber nicht durchgeführt wird, als reine Seelenvorgänge betrachtet, ist es gänzlich ausgeschlossen, zu jenen »Gebilden«, jenen sozialen »Einheiten« zu gelangen, die schließlich und endlich sich jeder Soziologie als ihre eigentlichen Objekte aufdrängen.

Unterzieht man dasjenige, was eine soziale Verbindung psychologisch bedeuten kann, einer Analyse, so ergibt sich als der Sinn der Behauptung, daß A. mit B. verbunden sei, nicht etwa, daß beide als Körper in denselben Raum gebannt sind, keine – wie sich die neuere Soziologie auszudrücken pflegt – äußerliche, sondern eine »innerliche« Relation. Als psychische Tatsache ist das Verbundensein eine Vorstellung oder ein Gefühl in der Seele des A., der sich mit B. verbunden weiß oder fühlt; so ist das Wesen jenes Bandes, das die Liebe um zwei Menschen schlingt, dies, daß in dem einen die Vorstellung des anderen mit einer spezifischen Gefühlsbetonung auftritt, die eben nur durch ein räumlich körperliches Bild: A. ist an B. gefesselt, mit B. unlösbar verkettet, verbunden, Ausdruck findet. Auch der Staat erscheint – als soziale Verbindung – in dem Gefühl, das die Vorstellung einer gewissen Gemeinsamkeit: gemeinsamer Einrichtungen, gemeinsamen Gebietes usw. in der Seele des einzelnen begleitet. Wieder muß ein außerpsychologischer Staatsbegriff vorausgesetzt werden, dessen – für sein Wesen irrelevanter – psychischer Reflex in den Seelen der den Staat erlebenden Menschen dieses Gefühl des »Verbundenseins« erzeugen mag. Es ist, streng genommen, unrichtig, von einer Verbindung »zwischen« den Menschen zu sprechen; ist Gesellschaft ein Psychisches, dann vollzieht sich die als Gesellschaft erkannte »Verbindung« zur Gänze in dem Einzelindividuum. Es ist nur hypostasierte, zu Unrecht in die Außenkörperwelt verlegte, durchaus intra-individuelle Relation, wenn behauptet wird: Der A. ist mit dem B. ver-

bunden. Verbunden, d. h. in bestimmter Weise gefühlsbetont ist in der Seele des A. die Vorstellung des B. Und auch eine durchaus analoge »Verbindung« in der Seele des B. hinsichtlich der Vorstellung des A. – eine Wechselseitigkeit, die übrigens zur Annahme einer Verbindung zwischen A. und B. gar nicht nötig ist – kann an dem durchaus intra-individuellen Charakter der sozialen »Verbindung« nichts ändern. Von Wechselwirkung braucht eigentlich gar nicht die Rede zu sein. Daß das Verbindungsgefühl in A. entsteht, hat gewiß seine Ursachen, unter denen auch ein Verhalten des B. seine Rolle spielen mag. Aber die Verbindung besteht nicht in dieser von dem B. auf den A. geübten Wirkung.

Dazu kommt, daß eine zwischen Menschen angenommene Wechselwirkung keine bloß psychische sein kann, weil die in Betracht kommende Kausalreihe, um von der Seele des A. in die des B. und wieder zurück zu gelangen, zweimal den Weg durch beide Körper nehmen muß. Auf die Problematik einer solchen psychophysischen Kausalreihe und der durch sie begründeten durchaus nicht mehr psychischen, sondern psychophysischen Natur der sozialen Einheit soll nicht weiter eingegangen werden. Festgestellt sei nur, daß die soziologische Betrachtung schon auf Grund der rein psychologisch gedachten Wechselwirkungstheorie nicht in jenem psychologischen Bereich ihr Genüge finden kann, der ihr durch den als psychische Wechselwirkung bestimmten Gesellschaftsbegriff gesteckt ist. Und diese bei allen Soziologen feststellbare, ihnen meist unbewußte Tendenz, den psychologischen Rahmen zu sprengen, ist vor allem darauf zurückzuführen, daß alle psychologische Untersuchung letztlich nur als individualpsychologische denkbar ist, denn wenn sie einmal in die Einzelseele hinabsteigt, führt sie kein Weg aus dieser hinaus. Für die psychologische Betrachtung ist die Einzelseele wirklich eine fensterlose Monade. Und dabei ist alle Soziologie auf ein überindividuelles Ziel gerichtet, weil alles Soziale seinem Wesen nach über das Individuelle hinausweist, ja, als ein durch und durch Andersartiges, geradezu die Überwindung und Negation des Individuums zu bedeuten scheint.

II.

Man vermeint im Bereiche des Psychologischen zu verbleiben und dabei dennoch das Überindividuelle zu erfassen, wenn man als eine Form der gesellschaftlichen Verbindung oder sozialen Einheit — eine Mehrheit von Individuen als Gemeinschaft dadurch erkennt, daß man irgend eine inhaltliche Übereinstimmung ihres Wollens, Fühlens oder Denkens annehmen zu dürfen glaubt. Man könnte hier von einer Parallelität der psychischen Prozesse sprechen, und eine solche liegt immer vor, wenn von einem »Gesamtwillen«, einem »Gemeingefühl«, einem Gesamt- oder Gemeinbewußtsein oder -interesse die Rede ist. Dieser Tatbestand ist es ja, der von der sogenannten Völkerpsychologie als »Volksgeist« bezeichnet wird. Sofern damit nichts als eine gewisse Bewußtseinsgemeinschaft ausgedrückt werden soll, ist der Begriff unverfänglich. Indes besteht die deutliche Tendenz, diesen »Volksgeist« als eine von den Einzelseelen verschiedene, psychische Realität zu behaupten, wodurch dieser Begriff des Volksgeistes den metaphysischen Charakter von Hegels objektivem Geist annimmt.

Wenn man den Staat als sozialpsychologische Realität charakterisieren will, pflegt man ihn meist als eine dieser nach dem Schema der Parallelität psychischer Prozesse gebildeten Gemeinschaften, speziell als einen in der Gleichrichtung der Willensakte einer Vielheit von Individuen begründeten »Gesamtwillen« zu behaupten. Sieht man indes näher zu, zeigt sich, daß eine rein psychologische Bedeutung dieser »Gemeinschaften« diese keineswegs als soziale, überindividuelle Einheiten begreifen läßt. Denn die Anforderung, die man zu allererst an den Begriff einer sozialen Einheit stellt und die auch von allen Soziologen gestellt wird, ist die, daß dieser Begriff nicht das bloße Abziehen gleicher Merkmale von einer Vielheit von Individuen, sondern eine irgendwie geartete Zusammenfassung, Verbindung dieser Individuen zu einer höheren Einheit darstellt. Der Begriff des Negers, als Inbegriff aller Menschen schwarzer Hautfarbe, bedeutet ebensowenig eine soziale Einheit oder eine Gesellschaft wie etwa alle Lebewesen, die durch Kiemen atmen, einen Organismus bilden. Dies gerade ist ja das unter allen Umständen gültige tertium comparationis

zwischen Gesellschaft und Organismus, daß eine die bloße Abstraktion übersteigende Synthese der Elemente das die Einheit in der Vielheit hier wie dort konstituierende Moment ist. Daß man diese Synthese sozusagen in das Objekt selbst projiziert, die Gesellschaft als die durch Wechselwirkung zwischen den Menschen zusammengehaltene Einheit vorstellt, ist ein Irrtum, dessen Korrektur in einem späteren Zusammenhange versucht werden soll. In der Tatsache, daß eine Vielheit von Menschen dasselbe wollen, fühlen oder vorstellen, liegt jedenfalls zunächst keine andere »Gemeinschaft« als jene, die in dem Begriff eines gemeinsamen körperlichen Merkmals gedanklich vollzogen wird. Fügt man aber bei jedem einzelnen noch das Bewußtsein oder Gefühl der Gemeinsamkeit hinzu, so ist damit für die Struktur des Begriffes nichts Wesentliches gewonnen, eine »innere« Verbindung dadurch zwischen den Einzelnen nicht hergestellt. Ganz abgesehen von dem Widerspruch, der in der Vorstellung einer »inneren«, d. h. doch wohl im Innern der Einzelseelen beschlossenen Verbindung »zwischen« den Einzelnen, also einer von Außenseite zu Außenseite wirkenden Verbindung gelegen ist. Auch ist es sicherlich unbegründet, eine derartige Willens-, Gefühls- oder Vorstellungsgemeinschaft nur auf »Wechselwirkungen« zu begründen oder gar als eine Form der »Wechselwirkung« zu bezeichnen. Die in der Kirche versammelten Menschen, die von dem Priester durch Erzeugung gewisser, bei allen gleichen Vorstellungen in einen dem Inhalte nach gleichen Zustand von Andachtsverzückung versetzt werden, die Menschen einer Volksmenge, die durch die aufreizende Rede eines Führers in revolutionärer Begeisterung von demselben Willen – etwa ein Regierungsgebäude zu zerstören – erfüllt werden, sind vollendete Beispiele einer aktuellen Gefühls-, Vorstellungs- oder Willensgemeinschaft, die nicht durch Wechselwirkung zwischen den Einzelnen, sondern durch eine gemeinsame Wirkung von außen, d. h. von dritter Seite her erzeugt wird. Neben dieser Wirkung spielt das Bewußtsein, daß die anderen in gleicher Weise fühlen, denken oder wollen, eine sekundäre Rolle. Dieses durch Verständigung der Individuen untereinander in jedem Einzelnen entstehende Bewußtsein gleichartiger seelischer Inhalte kann unter gewissen Umständen eine Intensivierung des seelischen Grunderlebnisses der Einzelnen herbeiführen. Die aus irgend einem Anlaß geweckte patriotische Begeisterung wird verstärkt durch die Wahrnehmung der gleichen

Stimmung bei den anderen und kann vielleicht in einem gewissen Verhältnis zu der Ausdehnung dieser Erscheinung in der Masse bei dem Einzelnen wachsen. Indes ist auch das Umgekehrte möglich, wie schon die Weisheit des Sprichwortes erkennt: »Geteiltes Leid ist halbes Leid.« Mit Rücksicht auf die in diesem Punkte sehr erhebliche Verschiedenheit der individuellen Anlage und der nicht abzusehenden Begleitumstände, die für eine verstärkende oder abschwächende Wirkung des Gemeinsamkeitsbewußtseins bestimmend sind, wird wohl eine allgemein gültige Regel kaum aufzustellen sein.

Das von den Vertretern der Massenpsychologie angenommene Gesetz der Affektsteigerung in der Masse – jedes Wachstum des Affektes in die Weite bedeute zugleich einen Zuwachs an Gemütsbewegung im Bewußtsein des schon Ergriffenen[1] – ist nur mit sehr weitgehenden Einschränkungen richtig. Aber jedenfalls muß die Anschauung abgelehnt werden, daß der Gesamtwille, das Gesamtgefühl oder die Gesamtvorstellung eine durch Summierung der einzelnen Wollungen, Gefühle oder Vorstellungen gewonnene und dementsprechend intensivierte seelische Größe sei. Nur weil eine solche Anschauung mitunter von Sozialtheoretikern vertreten wird, muß noch ausdrücklich gesagt werden, daß sich seelische Elemente verschiedener Individuen nicht addieren lassen und daß eine solche Summe, selbst wenn sie sich ziehen ließe, kein Ausdruck für irgend eine seelische Realität wäre. Gesamtgefühl, Gesamtwille und Gesamtvorstellung kann nie etwas anderes bedeuten als eine Bezeichnung für die Übereinstimmung der Bewußtseinsinhalte einer Mehrheit von Individuen.

Wollte man den Staat ernstlich als eine solche Bewußtseinsgemeinschaft begreifen – und tatsächlich wird vielfach demjenigen, was man staatlichen Gesamtwillen oder staatliches Gesamtinteresse nennt, ein derartig realistischer, empirisch-psychologischer Sinn beigelegt – dann müßte man – um unzulässige Fiktionen zu vermeiden – so konsequent sein, wirklich nur jene Menschen den Staat bilden zu lassen, bei denen die erforderliche

[1] Vgl. Moede, Die Massen- und Sozialpsychologie im kritischen Überblick. Zeitschr. für pädagogische Psychologie 1915, S. 393.

Übereinstimmung ihrer Bewußtseinsinhalte erwiesen ist. Man müßte sich vergegenwärtigen, daß Willens-, Gefühls- oder Vorstellungsgemeinschaft als psychologische Massenerscheinung zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten in äußerst schwankendem Umfang auftritt. In dem Ozean des seelischen Geschehens mögen solche Gemeinschaften wie Wellen im Meere auftauchen und nach kurzer Existenz in ewig wechselndem Umfang wieder versinken. Die übliche Vorstellung vom Staate als einem festumgrenzten, dauernden Gebilde dürfte keinen Bestand mehr haben. Und man müßte schließlich der Frage Rede und Antwort stehen: Welches der spezifische Inhalt jenes Wollens, Fühlens oder Denkens ist, dessen paralleles Erleben in einer Vielheit von Individuen gerade die staatliche Gemeinschaft ausmacht, da ja doch nicht jede beliebige Massenerscheinung nach Art der Parallelität psychischer Prozesse die staatliche Gemeinschaft darzustellen vermag. Und dabei dürfte sich wohl herausstellen, daß der Staat eben nur der spezifische Inhalt eines Bewußtseins ist, dessen realpsychologische Massenhäufung für seinen Begriff zunächst von problematischer Bedeutung bleibt.

Ähnliches gilt im Prinzipe von jener Anschauung, die den Staat als eine Summe von Herrschaftsverhältnissen psychologisch zu charakterisieren versucht. Den Staat — was mitunter unternommen wird — als ein einziges Herrschaftsverhältnis aufzufassen, ist psychologisch nicht möglich, da die Einheit der Herrschenden ebensowenig wie die der Beherrschten realiter gegeben ist. Nimmt man dies für den Staat an, so setzt man eben voraus, was erst durch psychologische Untersuchung gewonnen werden soll, wobei die vorausgesetzte Einheit des Staates offenbar außerpsychologischen, und wie sich stets zeigen läßt, juristischen Charakters ist. Psychologischer Betrachtung liegt nur eine Vielheit von herrschenden und beherrschten Menschen vor, deren Einheit psychologisch nicht anders als durch den gleichen Inhalt des Herrschaftsverhältnisses — also im Wege einer Abstraktion — begründet werden kann. Auf den spezifischen Inhalt dieser Herrschaftsrelation kommt es somit auch hier an. Zumal Herrschaft psychologisch nichts anderes ist als Motivation: der Wille, die Willensäußerung des einen Menschen wird zum Motiv für den Willen oder das Handeln des andern Menschen, auf dessen Verhalten der Wille des ersteren gerichtet ist. Und bei näherer Be-

trachtung wird sich wohl jedes Verhältnis zwischen Menschen als Herrschaftsverhältnis, zumindest aber: auch als Herrschaftsverhältnis herausstellen. Selbst bei jener Beziehung, die solches auszuschließen scheint, bei Liebe und Freundschaft, wird wohl eine feinere Analyse nicht völlige Gleichheit der beiden Elemente, sondern fast immer einen Führer und einen Geführten, einen Stärkeren und einen Schwächeren unterscheiden. Wenn aber jedes menschliche Verhältnis ein Herrschaftsverhältnis ist, dann ist die hier zur Verfügung stehende psychologische Schablone so weit und nichtssagend, daß nicht einmal das den Inhalt des Staates tragende Gerüst seelischer Prozesse damit hinreichend charakterisiert wird.

Neben der Parallelität der psychischen Prozesse und der Motivation kann als dritte mögliche Form der sozialen Verbindung – sofern solche auf psychologischem Wege gesucht wird – jene eigenartige Beziehung angesehen werden, die darin besteht, daß ein Individuum ein anderes zum Objekt seines dementsprechend auf dieses andere Individuum gerichteten Wünschens, Wollens oder Begehrens macht. Während man bisher diese spezifische seelische Einstellung nur für die paarweise Verbindung des Liebes- und Freundschaftsverhältnisses (im engsten Sinne) als konstituierend angesehen hat, versucht Freud, die für seine »Psychoanalyse« grundlegende Theorie der »libido« auch zur Lösung des Hauptproblems der Sozialpsychologie, zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen der sozialen »Verbindung« zu verwenden. Scheinbar geht dabei Freud nur von einem Spezialproblem der Sozialpsychologie, den durch die Untersuchungen Sigheles[1] und Le Bons[2] geschilderten Phänomenen der sogenannten Massenpsychologie aus. Allein das Problem der »Masse« muß sich schon bei einiger Vertiefung als das Problem der sozialen »Einheit« oder sozialen »Verbindung« schlechtweg erweisen. Das gerade zeigt die Darstellung Freuds, in deren letzter Konsequenz es gelegen ist, auch den Staat als eine – wenn auch komplizierte – »Masse«, oder doch als ein Phänomen der Massenpsychologie zu begreifen.

Als eine Masse »im gewöhnlichen Wortsinne« bezeichnet Le Bon »eine Vereinigung irgendwelcher Individuen von beliebiger

---

[1] La coppia criminale, 2. Aufl. Deutsch von Kurella, 1898.

[2] Die Psychologie der Massen (Psychologie des Foules). Übersetzt von Eisler, 3. Aufl. 1919.

Nationalität, beliebigem Berufe und Geschlecht und beliebigem Anlasse der Vereinigung«[1]. Es ist klar, daß damit keinerlei Begriffsbestimmung ausgesprochen ist. Denn das ist ja gerade die Frage, worin das Wesen dieser »Vereinigung« besteht. Das Problem, das sich Le Bon stellt, ist aber dieses: Welche seelischen Veränderungen ergeben sich für den einzelnen aus der Tatsache seines Beisammenseins mit anderen? »Masse« ist ihm zunächst der Ausdruck für eine spezifische Bedingung, unter deren Gegebenheit gewisse gleichartige individual-psychische Wirkungen bei einer Mehrheit von Individuen eintreten. Dieser Begriff erfährt aber sofort einen charakteristischen Bedeutungswandel. »Vom psychologischen Gesichtspunkt bedeutet der Ausdruck »Masse« etwas ganz anderes. Unter bestimmten Umständen und bloß unter diesen besitzt eine Versammlung von Menschen neue Merkmale, ganz verschieden von denen der diese Gesellschaft bildenden Individuen. Die bewußte Persönlichkeit schwindet, die Gefühle und Gedanken aller Einheiten sind nach derselben Richtung orientiert. Es bildet sich eine Kollektivseele, die, wohl transitorischer Art, aber von ganz bestimmtem Charakter ist.« Le Bon spricht nunmehr von einer »psychologischen Masse«, zu der die Gesamtheit geworden ist und sagt von ihr: »Sie bildet ein einziges Wesen und unterliegt dem Gesetz der seelischen Einheit der Masse« (loi de l'unité mentale des foules)[2]. »Die psychologische Masse ist ein provisorisches Wesen, das aus heterogenen Elementen besteht, die für einen Augenblick sich miteinander verbunden haben, genau so wie die Zellen des Organismus durch ihre Vereinigung ein neues Wesen mit ganz anderen Eigenschaften als denen der einzelnen Zellen bilden«[3]. War »Masse« ursprünglich der Ausdruck für die spezifische Bedingung, ist er nunmehr der Ausdruck für die Folgen, die unter den vorausgesetzten Bedingungen eintreten. Dabei wird die Tatsache, daß diese Folgen bei einer Vielheit von Individuen gleichmäßig eintreten, dadurch vereinfacht dargestellt, daß die spezifischen Eigenschaften und Funktionen des in die Masse eingereihten Individuums von der Masse selbst als einem von den die Masse bildenden Subjekten verschiedenen Subjekte ausgesagt wird. Neben den Seelen der – die Masse bildenden – Einzelmenschen erscheint

[1] A. a. O. S. 9.
[2] A. a. O. S. 9.
[3] A. a. O. S. 12.

plötzlich eine Massenseele — (die Masse ist ja diese Seele). Zwar sagt Le Bon: »Die Hauptmerkmale des in der Masse befindlichen Individuums sind demnach: Schwund der bewußten Persönlichkeit, Vorherrschaft der unbewußten Persönlichkeit, Orientierung der Gedanken und Gefühle in derselben Richtung durch Suggestion und Ansteckung, Tendenz zur unverzüglichen Verwirklichung der suggerierten Ideen. Das Individuum ist nicht mehr es selbst, es ist ein willenloser Automat. Ferner steigt durch die bloße Zugehörigkeit zu einer Masse der Mensch mehrere Stufen auf der Leiter der Zivilisation herab. In seiner Vereinzelung war er vielleicht ein gebildetes Individuum, in der Masse ist er ein Barbar, d. h. ein Triebwesen. Er besitzt die Spontanäität, die Heftigkeit, die Wildheit und auch den Enthusiasmus und Heroismus primitiver Wesen. Diesen nähert er sich auch noch durch die Leichtigkeit, mit der er sich von Worten und Bildern, die auf jedes einzelne Individuum gänzlich ohne Wirkung wären, beeinflussen und zu Handlungen, die zu seinen entschiedenen Interessen und bekanntesten Gewohnheiten in Widerspruch stehen, verführen läßt«[1]. Allein aus dieser Feststellung einer Summe gleicher Eigenschaften der in der Masse befindlichen Individualseelen werden schließlich Äußerungen einer von den Individualseelen verschiedenen »Massenseele«. Es wird behauptet, »daß die Masse stets dem isolierten Menschen intellektuell untergeordnet ist, daß »die Masse oft verbrecherisch, oft aber auch heldenhaft ist«[2], es wird von einem Gefühlsleben, einer Sittlichkeit der Masse gesprochen usw. Weil die Individuen in der Masse andere Eigenschaften haben als im Zustand der Vereinzelung, wird von »Eigentümlichkeiten der Massen« gesprochen, welche die Individuen nicht besitzen«[3] und so ein Gegensatz zwischen Individuum und Masse fingiert, der nicht besteht. Und diese Hypostasierung einer bloß abstraktiven Einheit, diese in der Annahme einer »Kollektivseele« vollzogene Realsetzung eines Verhältnisses der Übereinstimmung des Inhalts vieler Einzelseelen wird gelegentlich ganz bewußt betont, und die Annahme, daß es sich dabei nur um den abbrevierenden und veranschaulichenden Ausdruck für eine Summe gleicher Einzelerscheinungen handelt, direkt abgelehnt. »Im Widerspruch mit einer

[1] A. a. O. S. 16, 17.
[2] A. a. O. S. 17.
[3] A. a. O. S. 14.

Anschauung, die sich befremdlicherweise bei einem so scharfsinnigen Philosophen, wie Herbert Spencer es ist, findet, gibt es in dem eine Masse bildenden Aggregat keineswegs eine Summe und einen Durchschnitt der Elemente, sondern eine Kombination und Bildung neuer Elemente, genau so wie in der Chemie sich bestimmte Elemente, wie z. B. die Basen und Säuren bei ihrem Zusammenkommen zur Bildung eines neuen Körpers verbinden, dessen Eigenschaften von denen der Körper, die an seinem Zustandekommen beteiligt waren, völlig verschieden sind«[1]. Weil die Individuen (in der Masse) neue Eigenschaften aufweisen, wird die Masse zu einem »Körper«, zu einem neuen Individuum — als Träger dieser neuen Eigenschaften — hypostasiert!

Indem nun Freud an Le Bons Schilderung der Massenseele anknüpft, verfällt er durchaus nicht in den Fehler dieser Hypostasierung. Er leugnet mit dankenswerter Schärfe gleich zu Beginn seiner Untersuchungen den Gegensatz von Individual- und Sozialpsychologie und erklärt, daß der Gegensatz von sozialen und nicht sozialen (»narzißtischen« oder »autistischen«, d. h. nicht auf einen anderen bezogenen) seelischen Akten »durchaus innerhalb des Bereiches der Individualpsychologie« fällt[2]. Demgemäß formuliert Freud die für Le Bon entscheidende Tatsache durchaus korrekt dahin: daß das »Individuum unter einer bestimmten Bedingung ganz anders fühlt, denkt und handelt, als von ihm zu erwarten stand, und diese Bedingung ist die Einreihung in eine Menschenmenge, welche die Eigenschaft einer psychologischen Masse erworben hat«. Für Freud gibt es keine anderen als Individualseelen und seine Psychologie bleibt unter allen Umständen Individualpsychologie. Das ist gerade das Spezifische seiner Methode, daß er die Phänomene der sogenannten Massenseele als Erscheinungen der Individualseele aufzeigt.

Aber auch in anderer Hinsicht bedeuten Freuds Untersuchungen einen entschiedenen Fortschritt über Le Bon hinaus. Dieser begnügt sich im Grunde, einen psychologischen Tatbestand zu schildern; was er an Erklärung durch die Annahme einer »Kollektivseele« versucht, kommt nicht weiter in Betracht. Freud aber dringt in den Kern dieses Problems, wenn er im Anschluß an Le Bons Darstellung der Einheit der in der Masse ver-

[1] A. a. S. 14.
[2] Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 2.

bundenen Individuen — (als Ausdruck dieser Einheit tritt eben die — hypostasierte — Metapher der Kollektivseele auf) — die bei Le Bon außer acht gelassene Frage stellt: »Wenn die Individuen in der Masse zu einer Einheit verbunden sind, so muß es wohl etwas geben, was sie aneinander bindet, und dieses Bindemittel könnte gerade das sein, was für die Masse charakteristisch ist«[1]. Zwar beschränkt sich schon Le Bon nicht darauf, die Masse als die Tatsache gleichartiger seelischer Reaktion einer Vielheit von Individuen, also als einen Fall der Parallelität psychischer Prozesse zu beschreiben. Er spricht stets auch von einem »Verbundensein« der gleichartig sich verhaltenden Individuen, und die Metapher des »Organismus« und der »Kollektivseele« soll ja offenbar diese »Verbindung« als etwas über das bloße Gleichgerichtetsein Hinausgehendes bezeichnen. Aber worin diese »Verbindung« eigentlich besteht, fragt er nicht. Gerade mit dieser Frage aber zerreißt Freud nicht nur den Schleier der Hypostasierung »Kollektivseele«, sondern er erhebt auch das Problem der »Masse« zum Problem der sozialen Einheit, der sozialen Verbindung überhaupt.

Wenn im folgenden der Versuch Freuds kurz skizziert wird, den Grundbegriff seiner Psychoanalyse, die »libido« zur Aufklärung der Massenpsychologie zu verwenden, die Verbindung der Individuen zu der — allzueng als »Masse« bezeichneten — sozialen Einheit als eine Gefühlsbindung, als einen Fall der libido zu begreifen, so muß vorangeschickt werden, daß eine solche Skizze nur ein sehr unvollkommenes Bild der Freudschen Sozialpsychologie geben kann. Die Lehre von der »libidinösen Struktur der Masse« ist so innig mit der ganzen umfassenden psychologischen Theorie Freuds verbunden, daß sie, losgelöst von dem Boden der allgemeinen Psychoanalyse, ohne große Schwierigkeiten für das Verständnis und ohne die Gefahr, mißverstanden zu werden, nicht dargestellt werden kann. Indes kommt es in diesem Zusammenhange nicht so sehr auf den spezifischen Wert der Psychoanalyse zur Aufklärung der Phänomene der Massenpsychologie, sondern vielmehr darauf an, ob und inwieweit dieser Versuch, die soziale Realität psychologisch zu bestimmen, für Begriff und Wesen des Staates fruchtbar gemacht werden,

[1] A. a. O. S. 7.

ob der Staat als eine »psychologische Masse« der durch die Freudsche Psychoanalyse aufgehellten Struktur angesehen werden kann. Zu diesem Zwecke genügt aber eine die prinzipiellen Gesichtspunkte festhaltende Darstellung und ist ein näheres Eingehen auf die Grundvoraussetzungen der allgemeinen Psychoanalyse nicht erforderlich.

Wenn Freud die Annahme macht, daß »libido«, »daß Liebesbeziehungen (indifferent ausgedrückt: Gefühlsbindungen) auch das Wesen der Massenseele ausmachen«[1], so versteht er das Wort »libido« oder »Liebe« in einem weitesten, nicht bloß die Geschlechtsliebe umfassenden Sinne, etwa in der gleichen Bedeutung, in der der »Eros« Platons auftritt. Freud sagt, er stütze seine Erwartung, daß Liebesbeziehungen auch das Wesen der sozialen Verbindung ausmachen, zunächst auf zwei »flüchtige Gedanken«: »Erstens, daß die Masse offenbar durch irgend eine Macht zusammengehalten wird. Welcher Macht könnte man aber diese Leistung eher zuschreiben als dem Eros, der alles in der Welt zusammenhält? Zweitens, daß man den Eindruck empfängt, wenn der Einzelne in der Masse seine Eigenart aufgibt und sich von den anderen suggerieren läßt, tue er es, weil ein Bedürfnis bei ihm besteht, eher im Einvernehmen mit ihnen als im Gegensatz zu ihnen zu sein, also vielleicht doch »ihnen zuliebe«[2]. Wenn das Wesen der Massenbildung, der sozialen Verbindung überhaupt in »libidinösen Bindungen« der Massenglieder, der die Gruppe bildenden Individuen bestehen soll, so wird doch zugleich mit Nachdruck betont, daß es sich dabei nicht um Liebestriebe handeln könne, »die direkte Sexualziele verfolgen«. »Wir haben es hier mit Liebestrieben zu tun, die, ohne darum minder energisch zu wirken, doch von ihren ursprünglichen Zielen abgelenkt sind«[3]. Solche Ablenkung des Triebes von seinem Sexualziel beschäftigt die Psychoanalyse in vielfacher Richtung. Diese Erscheinung ist, wie die Psychoanalyse lehrt, mit gewissen Beeinträchtigungen des Ichs verbunden. Die Vermutung, daß sich die soziale Verbindung als eine derartige libidinöse Bindung begreifen lasse, wird zunächst dadurch bestärkt, daß ja als ein wesentliches Merkmal des in die Masse eingereihten Individuums

[1] A. a. O. S. 45.
[2] A. a. O. S. 45.
[3] A. a. O. S. 64.

das Schwinden des Selbstbewußtseins angegeben wird. »Solange die Massenbildung anhält oder soweit sie reicht« – diese Anerkennung der bloß ephemeren, flüchtigen, in ihrem Umfang schwankenden Existenz der sozialen Gruppenbildung ist von größter Wichtigkeit! – »benehmen sich die Individuen, als wären sie gleichförmig, dulden sie die Eigenart des andern, stellen sich ihm gleich und verspüren kein Gefühl der Abstoßung gegen ihn. Eine solche Einschränkung des Narzißmus kann nach unseren theoretischen Anschauungen nur durch ein Moment erzeugt werden, durch libidinöse Bindung an andere Personen. Die Selbstliebe findet nur an der Fremdliebe, Liebe zu Objekten, eine Schranke«[1]. Als eine Gefühlsbindung an eine andere Person, die nicht Geschlechtsliebe ist, hat die Psychoanalyse – schon vor ihrer Untersuchung des sozialpsychologischen Problems – die sogenannte »Identifizierung« festgestellt. Auf den komplizierten seelischen Mechanismus dieser »Identifizierung«, den die Psychoanalyse in eigenartiger Weise aufdeckt, kann und braucht hier nicht näher eingegangen werden. Festgehalten sei hier nur, daß die Identifizierung nach der Lehre Freuds die ursprünglichste Form der Gefühlsbindung an ein Objekt ist (sie ist noch vor jeder sexuellen Objektwahl möglich, z. B. wenn der kleine Knabe sich mit dem Vater identifiziert, indem er so sein möchte wie der Vater, in allen Stücken an seine Stelle treten möchte, kurz, den Vater zu seinem Ideal nimmt); und weiters, daß es nach den Ergebnissen der Psychoanalyse typische Fälle gibt, in denen die Identifizierung in der Weise erfolgt, daß das eine Individuum an einem anderen, das nicht Objekt seines Sexualtriebes ist, eine bedeutsame Analogie zu sich selbst, eine Gemeinsamkeit in einem wichtigen Punkte wahrgenommen hat. Das erstere Individuum identifiziert sich nunmehr – allerdings nur partiell, nur in einer bestimmten Hinsicht – mit dem letzteren, an dem die entscheidende Gemeinsamkeit wahrgenommen wurde. »Je bedeutsamer diese Gemeinsamkeit ist, desto erfolgreicher muß diese partielle Identifizierung werden können und so dem Anfang einer neuen Bindung entsprechen«[2]. Diese Gemeinsamkeit kann insbesondere affektiver Natur sein, in der affektiven Bindung beider Individuen an ein gemeinsames Objekt bestehen. Und nun behauptet Freud, »daß die gegenseitige

[1] A. a. O. S. 62.
[2] A. a. O. S. 66 ff.; S. 71/72.

Bindung der Massenindividuen von der Natur einer solchen Identifizierung durch eine wichtige affektive Gemeinsamkeit ist«, und daß diese Gemeinsamkeit »in der Art der Bindung an den Führer« liege[1].

Auch diese Bindung an den Führer beruht nach Freud auf einem von seinem Sexualziel abgelenkten Liebestrieb. Mit Recht hält Freud der bisherigen Sozial- oder Massenpsychologie vor, daß sie die außerordentliche Wichtigkeit des Führermomentes übersehen habe. Eine Masse – im weiteren Sinne: eine soziale Gruppe – ist psychologisch nach Freud ohne Führer gar nicht möglich, ob nun der Führer ein körperlicher Mensch, wie bei der ursprünglichen, natürlichen, primitiven Masse, oder – als Führerersatz – eine Idee ist. »Viele Gleiche, die sich miteinander identifizieren können und ein einziger ihnen allen Überlegener, das ist die Situation, die wir in der lebensfähigen Masse verwirklicht finden.« Der Mensch ist kein Herdentier – wie man zu sagen pflegt –, er ist vielmehr »ein Hordentier, ein Einzelwesen einer von einem Oberhaupt angeführten Horde«[2]. Das Verständnis der Beziehung zum Führer setzt aber die Erkenntnis eines wichtigen Phänomens voraus, das die psychoanalytische Forschung als in Verbindung stehend mit der Ersetzung direkter Sexualstrebungen durch zielgehemmte festgestellt hat: die Spaltung des Ichbewußtseins in ein Ich und ein Ichideal. Das letztere differenziert sich dem ersteren gegenüber dadurch, daß es die Funktionen der Selbstbeobachtung, der Selbstkritik, des Gewissens, der moralischen Instanz ausübt. Das eigenartige Verhältnis zum Führer: die Hingabe des Ichs an das Objekt seines sexualgehemmten Triebes, das vollständige Versagen der dem Ichideal zugeteilten Funktionen, das Schweigen der Kritik, die von dieser Instanz ausgeübt wird, soweit es sich um Äußerungen des Objekts handelt; – alles, was das Objekt tut und fordert, ist untadelhaft; das Gewissen findet keine Anwendung auf alles, was zugunsten des Objekts geschieht: »Diese ganze Situation läßt sich restlos in eine Formel zusammenfassen: das Objekt hat sich an die Stelle des Ichideals gesetzt«[3]. Eine Masse, und zwar eine primäre, ursprüngliche

[1] A. a. O. S. 72.
[2] A. a. O. S. 98, 99.
[3] A. a. O. S. 83. Die Beziehung zum Führer ist eine ähnliche wie die des »Verliebten«, das ist des mit Verdrängung des Sexualzieles Liebenden zu

Masse, ist demnach nach Freud eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt an Stelle ihres Ichideals gesetzt, ihr Ideal aufgegeben, gegen das im Führer verkörperte Massenideal vertauscht und sich infolgedessen miteinander identifiziert haben[1].

Den von Le Bon geschilderten, für das in die Masse eingereihte Individuum charakteristischen Rückfall in den Zustand seelischer Primitivität, ja Barbarei erklärt Freud durch Heranziehung seiner Hypothese von der Entstehung der menschlichen Gesellschaft. Im Anschluß an eine von Darwin ausgesprochene Vermutung nimmt Freud an, daß die Urform der menschlichen Gesellschaft die von einem starken Männchen unumschränkt beherrschte Horde war[2]. Dieser als Führer fungierende Mann ist ein gewalttätiger, eifersüchtiger Vater, der alle Weibchen für sich behält, die Männer aber, das sind die heranwachsenden Söhne, an der Befriedigung ihrer direkten, auf die Weibchen gerichteten Sexualtriebe verhindert. Er zwingt sie zur Abstinenz und infolgedessen zu den Gefühlsbindungen an ihn und aneinander, die aus den Strebungen mit gehemmtem Sexualziel hervorgehen. Die Abhaltung der Söhne von den Weibchen der Horde führt zur Vertreibung. Eines Tages kommen die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlagen und verzehren den Vater und machen so der Vaterhorde ein Ende. An Stelle der Vaterhorde tritt der Brüderclan. Auf diese Hypothese, die vor allem eine überraschende Erklärung der bisher rätselhaften Erscheinungen des sogenannten Totemismus bringt, werde ich später noch zurückkommen. Hier ist nur die Behauptung Freuds festzuhalten, daß die Schicksale der Urhorde »unzerstörbare Spuren in der menschlichen Erbgeschichte hinterlassen haben«[3]. Speziell die »Masse« erscheint Freud als

---

seinem Objekt oder die des Mediums zum Hypnotiseur. Die im Text gegebene Darstellung gibt Freud für die Beziehung des Verliebten zu seinem Objekt.

[1] A. a. O. S. 87/88, 113.

[2] Totem und Tabu, S. 116 ff.; Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 100 ff.

[3] An dieser Stelle muß Heinrich Schurtz erwähnt werden, der in seinem Werke »Altersklassen und Männerbünde«, 1902, die These vertritt, daß alle höheren sozialen Verbände, also insbesondere der Staat, auf Männerverbände zurückgehen, die bei allen primitiven Völkern als Männerhäuser, klubartige Vereinigungen, Geheimbünde usw. beobachtet werden. Diese Männerbünde beruhen nach Schurtz auf einem spezifischen Gesellschaftstrieb, der zwar sympathischer Natur, dennoch aber von dem Geschlechtstrieb verschieden, ja gegen diesen gerichtet ist. Nur die Verdrängung des im Grunde antisozialen Geschlechtstriebes sei Bedingung für soziale Differenzierung und kulturellen Fortschritt.

ein Wiederaufleben der Urhorde. »Die menschlichen Massen zeigen uns wiederum das vertraute Bild des überstarken Einzelnen inmitten einer Schar von gleichen Genossen, das auch in unserer Vorstellung von der Urhorde enthalten ist. Die Psychologie dieser Masse, wie wir sie aus den oft erwähnten Beschreibungen kennen – der Schwund der bewußten Einzelpersönlichkeit, die Orientierung von Gedanken und Gefühlen nach gleichen Richtungen, die Vorherrschaft der Affektivität und des unbewußten Seelischen, die Tendenz zur unverzüglichen Ausführung auftauchender Absichten –, das alles entspricht einem Zustand von Regression zu einer primitiven Seelentätigkeit, wie man sie gerade der Urhorde zuschreiben möchte«[1]. »Der unheimliche, zwanghafte Charakter der Massenbildung, der sich in ihren Suggestionserscheinungen zeigt«, müsse »auf ihre Abkunft von der Urhorde zurückgeführt werden. Der Führer der Masse ist noch immer der gefürchtete Urvater, die Masse will immer noch von unbeschränkter Gewalt beherrscht werden, sie ist im höchsten Grade autoritätssüchtig, hat nach Le Bons Ausdruck den Durst nach Unterwerfung. Der Urvater ist das Massenideal, das an Stelle des Ichideals das Ich beherrscht«[2]. »Die Masse erscheint uns so als ein Wiederaufleben der Urhorde. So wie der Urmensch in jedem Einzelnen virtuell erhalten ist, so kann sich aus einem beliebigen Menschenhaufen die Urhorde wiederherstellen; soweit die Massenbildung die Menschen habituell beherrscht, erkennen wir den Fortbestand der Urhorde in ihr«[3].

Unter der Voraussetzung, daß Freuds Lehre vom Wesen der sozialen Verbindung als einer Gefühlsbindung, seine Theorie der libidinösen Struktur der Masse gemäß der doppelten Bindung der Individuen untereinander (Identifizierung) und an den Führer (Einsetzung des Objekts an Stelle des Ichideals) richtig ist, geht die – für das Problem des soziologischen Staatsbegriffs maßgebende – Frage: ob auch der Staat eine psychologische Masse sei, dahin: ob auch die im Staat, durch den Staat verbundenen, den Staat bildenden Individuen in jener doppelten Bindung stehen, ob auch der Staat – als soziale Gruppe, als sozialpsychische Realität aufgefaßt – jene »libidinöse Struktur«

[1] A. a. O. S. 101.
[2] A. a. O. S. 111.
[3] A. a. O. S. 102.

aufweist. Freud selbst scheint geneigt, diese Frage zu bejahen. Er sagt: »Jeder einzelne ist ein Bestandteil von vielen Massen, durch Identifizierung vielseitig gebunden und hat sein Ichideal nach den verschiedensten Vorbildern aufgebaut. Jeder einzelne hat also Anteil an vielen Massenseelen, an der seiner Rasse, des Standes, der Glaubensgemeinschaft, der Staatlichkeit usw. und kann sich darüber hinaus zu einem Stückchen Selbständigkeit und Originalität erheben[1]. Der Staat erscheint somit Freud als eine »Massenseele«. Freilich von etwas anderer Art als jene Massen, in denen die Urhorde unmittelbar lebendig wird. »Diese ständigen und dauerhaften Massenbildungen fallen in ihren gleichmäßig anhaltenden Wirkungen der Beobachtung weniger auf als die rasch gebildeten, vergänglichen Massen, nach denen Le Bon die glänzende psychologische Charakteristik der Massenseele entworfen hat, und in diesen lärmenden, ephemeren, den anderen gleichsam superponierten Massen begibt sich eben das Wunder, daß dasjenige, was wir eben als die individuelle Ausbildung anerkannt haben, spurlos, wenn auch nur zeitweilig, untergeht«[2]. Allein der Unterschied zwischen den »vergänglichen« und den »ständigen« Massen ist – nach der eigenen Darstellung Freuds – ein so prinzipieller, daß die letzteren als »Massen« oder gar als »Massenseelen« zu bezeichnen, als irreführend zurückgewiesen werden muß. Was man »Staat« nennt, ist etwas gänzlich anderes als jenes Phänomen, das als »Masse« von Le Bon geschildert und von Freud psychologisch erklärt wurde.

Schon anläßlich der Tatsache, daß neben der Regression der in der Masse sich äußernden Individualpsyche auch »entgegengesetzt wirkende Äußerungen der Massenbildung« festgestellt werden, daß neben den abfälligen Urteilen Le Bons auch eine »weit höhere Einschätzung der Massenseele« vorkommt, spricht Freud die Vermutung aus, daß man als »Massen« sehr verschiedene Bildungen zusammengefaßt habe, die einer Sonderung bedürfen[3]. »Die Angaben von Sighele, Le Bon und anderen beziehen sich auf Massen kurzlebiger Art, die rasch durch ein vorübergehendes Interesse aus verschiedenartigen Individuen zusammengeballt werden. Es ist unverkennbar, daß die Charaktere

[1] A. a. O. S. 112.
[2] A. a. O. S. 113.
[3] A. a. O. S. 28.

der revolutionären Massen, besonders der großen französischen Revolution, ihre Schilderungen beeinflußt haben. Die gegensätzlichen Behauptungen stammen aus der Würdigung jener stabilen Massen oder Vergesellschaftungen, in denen die Menschen ihr Leben zubringen, die sich in den Institutionen der Gesellschaft verkörpern. Die Massen der ersten Art sind den letzteren gleichsam aufgesetzt wie die kurzen, aber hohen Wellen den langen Dünungen der See«[1]. So bestechend dieses Bild sein mag, so sehr ist es geeignet, den prinzipiellen Unterschied zwischen den »kurzlebigen« und »stabilen« Massen, die sich in den »Institutionen« verkörpern, zu verdunkeln, einen Unterschied, den Freud zwar gefühlt, aber nicht deutlich genug erkannt hat.

In der maßgebenden Differenzierung zwischen den beiden Arten von »Massen« schließt sich Freud der Darstellung des englischen Soziologen Mc Dougall[2] an, der zwischen primitiven, »unorganisierten« und »organisierten«, artifiziellen Massen unterscheidet. Da das Phänomen der Regression, insbesondere die Tatsache der kollektiven Herabsetzung der intellektuellen Leistung nur bei den Massen ersterer Art zu konstatieren ist, führt er das Ausschalten der regressiven Wirkung auf das Moment der »Organisation« zurück. Die einzelnen Elemente, in denen Mc Dougall diese »Organisation« erblicken zu sollen glaubt, kommen hier nicht weiter in Betracht. Das Entscheidende ist jedenfalls die Tatsache, daß in den Gliedern der Gruppe das Bewußtsein einer ihre Beziehungen regulierenden Ordnung, also eines Systems von Normen, besteht. Durch diese »Organisation« werden – nach Mc Dougall – die psychischen Nachteile der Massenbildung aufgehoben. Freud meint, daß man die Bedingung, die Mc Dougall als »Organisation« beschreibt, anders beschreiben müsse. »Die Aufgabe besteht darin, der Masse gerade jene Eigenschaften zu verschaffen, die für das Individuum charakteristisch waren und die bei ihm durch die Massenbildung ausgelöscht wurden.« Gemeint sind: Selbstbewußtsein, Kritik, Verantwortungsgefühl, Gewissen usw. »Diese Eigenart hatte es durch seinen Eintritt in die nichtorganisierte Masse für eine Zeit verloren.« Ziel der Entwicklung zur »organisierten« Masse sei: »die Masse mit den Attributen des Individuums auszustatten«[3].

[1] A. a. O. S. 28.
[2] The group mind, Cambridge 1920.
[3] A. a. O. S. 35.

Sicherlich bedarf die Anschauung Mc Dougalls von der »Organisation« einer Korrektur. Allein auch jene Freuds muß befremden. Obgleich gerade er das individualpsychologische Prinzip aufs schärfste betont und in der Psychologie der primitiven Masse konsequent durchgeführt hat, bedient er sich jetzt einer Darstellung, die einen Bruch seiner individualpsychologischen Methode zu verraten scheint. Die »Masse« soll gewisse Eigenschaften des Individuums erlangen. Wie könnte das möglich sein, da es sich doch immer nur um Eigenschaften, Funktionen der Individualseele handeln kann? Hier liegt nicht eine bloße metaphorische Darstellungsform vor, hier vollzieht sich eine Verschiebung in der Begriffsbildung. Denn wenn man das Bild von der »Masse, die die Eigenschaften des Individuums erhält«, auflöst, zeigt sich, daß überhaupt keine Masse — auch nicht eine von der primitiven verschiedene Masse — gegeben ist! Das Wesen der Masse liegt — darin gipfeln die ganzen Untersuchungen Freuds — in der spezifischen Verbindung, die sich als eine doppelte affektive Bindung der Glieder aneinander und an den Führer herausstellt. Eben auf diesem ihrem psychischen Charakter beruht der spontane, ephemere Charakter, der schwankende Umfang dieser Erscheinung, den Freud selbst wiederholt betont. Freud ist nur konsequent, wenn er erklärt, man müsse »von der Feststellung ausgehen, daß eine bloße Menschenmenge noch keine Masse ist, solange sich jene Bindungen in ihr nicht hergestellt haben[1]. Auf diese Bindungen allein führt er die charakteristischen Erscheinungen der Regression zurück, deretwegen er die Masse als ein Wiederaufleben der Urhorde erklärt! Bei dem Individuum, das als Glied der von Mc Dougall und Freud so genannten »organisierten« oder »artifiziellen« Massen auftritt, fehlen eben jene Bindungen, denn es mangelt an jener charakteristischen Regression, zu deren Erklärung allein jene affektiven Bindungen, jene libidinöse Struktur herangezogen werden mußten. Wäre man sich bewußt geworden, daß hinter dem Schein der positiven Behauptung einer »mit den Eigenschaften des Individuums ausgestatteten Masse« die durchaus negative Feststellung steht, daß das Individuum — als Glied der hier in Frage kommenden sozialen »Gebilde« — nicht in jener Bindung auftritt, die die spe-

[1] A. a. O. S. 57.

zifische Massenwirkung der Regression auslöst, daß das Individuum hier alle diejenigen Eigenschaften hat, die es »für sich«, die es »vereinzelt« hat und deren Mangel ja gerade das spezifische Problem der Massen- oder Sozialpsychologie ist — dann hätte man sich niemals veranlaßt gesehen, die fraglichen sozialen »Gebilde« auch als »Massen« zu bezeichnen. Dann hätte man vielleicht auch erkannt, daß die Eigenschaften, die man diesen »Massen« zuerkannte und derzufolge man sie als »stabile«, »dauernde«, »feste« Massen bezeichnete, im Widerspruch zu der Natur desjenigen Objekts stehen muß, das aller psychologischen Untersuchung gegeben ist. Weshalb denn auch Freud seine psychologische Charakterisierung der Masse: »eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich miteinander identifiziert haben« — ausdrücklich nur auf die »primäre«, d. h. eine solche Masse bezieht, die »nicht durch allzu viel ‚Organisation' sekundär die Eigenschaften eines Individuums erwerben konnte«[1]. Wenn die Begriffsbestimmung der Masse auf die artifizielle »Masse« nicht zutrifft, dann ist diese letztere eben keine Masse im Sinne einer sozialpsychologischen Einheit. Und daß die Charakteristik der psychologischen Masse speziell auf den Staat nicht zutreffen kann, das bedarf eigentlich keines weiteren Beweises. Vielleicht ist es aber — aus methodischen Gründen — nicht überflüssig, auf das folgende hinzuweisen: Wäre der Staat eine psychologische Masse im Sinne der Freud-Le Bonschen Theorie, dann müßten die zu einem Staat gehörigen Individuen sich miteinander identifiziert haben. Der psychische Mechanismus der Identifikation setzt aber voraus, daß das eine Individuum an demjenigen, mit dem es sich identifiziert, eine Gemeinsamkeit wahrnimmt. Man kann sich nicht mit einem Unbekannten, niemals Wahrgenommenen, nicht mit einer unbestimmten Zahl von Individuen identifizieren. Die Identifikation ist von vornherein auf eine ganz begrenzte Zahl voneinander wahrnehmenden Individuen beschränkt und daher — ganz abgesehen von allen anderen Einwänden — für eine psychologische Charakterisierung des Staates unbrauchbar.

Nichtsdestoweniger besteht sicherlich eine Beziehung zwischen den zu Unrecht als stabile »Massen« bezeichneten sozialen Ge-

[1] A. a. O. S. 87.

bilden und den psychologischen Massen im wahren Sinne. Welcher Natur eigentlich diese letzteren sind, zur Beantwortung dieser Frage findet sich bei Freud selbst eine Andeutung, die auf den richtigen Weg zu führen scheint, insbesondere eine korrekte Darstellung des Verhältnisses zwischen den konstanten und den variablen Massen ermöglicht. Freud unterscheidet »zwischen Massen, die einen Führer haben, und führerlosen Massen« und spricht die Vermutung aus, »ob nicht die Massen mit Führer die ursprünglicheren und vollständigeren sind, ob in den andern der Führer nicht durch eine Idee, ein Abstraktum ersetzt sein kann . . . Das Abstrakte könnte sich wiederum mehr oder weniger vollkommen in der Person eines gleichsam sekundären Führers verkörpern . . .«[1]. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, fällt die Unterscheidung zwischen den primitiven, variablen und den artifiziellen, stabilen Massen mit jener in Massen mit unmittelbarem Führer und solchen, bei denen der Führer durch eine Idee ersetzt und die Idee dann durch die Person eines sekundären Führers verkörpert wird, zusammen. Vor allem scheint der Staat eine solche »Masse« der letzteren Art zu sein. Sieht man aber näher zu, dann ist der Staat nicht diese »Masse«, sondern die »Idee«, eine »führende Idee«, eine Ideologie, ein spezifischer Sinngehalt, der sich nur durch seinen besonderen Inhalt von anderen Ideen – wie die Religion, die Nation usw. – unterscheidet. Bei der Realisierung dieser Idee, bei dem Realisierungsakt, der – zum Unterschied von der in ihm realisierten Idee selbst – ein psychologischer Prozeß ist, kommt es zweifellos zu jenen massenpsychologischen Phänomenen, die Le Bon so treffend geschildert und Freud individualpsychologisch zu erklären versucht hat, zu jenen libidinösen Bindungen und den damit verbundenen Regressionen. Nur daß eben der Staat nicht eine der zahlreichen, ephemeren, in ihrem Umfang sehr schwankenden Massen libidinöser Struktur, sondern die führende Idee ist, die die zu den variablen Massen gehörigen Individuen an Stelle ihres Ichideals gesetzt haben, um sich dadurch miteinander identifizieren zu können. Die verschiedentlichen Massen oder real-psychischen Gruppen, die sich bei der Realisierung ein und derselben Staatsidee bilden, umfassen durchaus nicht alle jene Individuen, die – in einem ganz anderen

[1] A. a. O. S. 58

Sinne — zum Staate gehören. Die durchaus juristische Idee des Staates kann nur in ihrer spezifisch rechtlichen Eigengesetzlichkeit, nicht aber — wie die psychischen Prozesse der libidinösen Bindungen und Verbindungen, die den Gegenstand der Sozialpsychologie bilden — auf psychologischem Wege erkannt werden. Der psychische Vorgang, in dem sich die Bildung der führerlosen, d. h. solcher Massen vollzieht, bei denen die sich gegenseitig identifizierenden Individuen an die Stelle ihres Ichideals statt der Vorstellung einer konkreten Führerpersönlichkeit eine abstrakte Idee setzen, ist in allen Fällen der gleiche, ob es sich um die Idee einer Nation, einer Religion oder eines Staates handelt. Wäre die psychologische Masse das soziale Gebilde, nach dem die Frage geht, dann wäre — da nur der psychologische Prozeß in Betracht kommt — zwischen Nation, Religion, Staat kein relevanter Unterschied. Als differenzierte Gebilde treten diese sozialen Phänomene nur unter einem auf ihren spezifischen Inhalt abgestellten Gesichtspunkt auf, nur sofern sie als ideelle Systeme, als spezifische Gedankenzusammenhänge, als geistige Inhalte und nicht, sofern die diese Inhalte realisierenden, tragenden seelischen Prozesse erfaßt werden[1].

III.

Mit der Einstellung auf die sogenannten stabilen, organisierten Massen vollzieht die soziologische Untersuchung eine auffallende Richtungsänderung. Nach welcher Richtung aber diese Wendung führt, das ist schon in der hier vorgeführten Annahme der Massenpsychologie angedeutet, daß das Charakteristikum der sogenannten stabilen Massen die »Organisation« sei und daß sie sich in »Institutionen« verkörpern. »Organisation« und Institution sind nämlich Normenkomplexe, Systeme von menschliches Verhalten regulierenden Vorschriften, die als solche, d. h. in ihrem spezifischen Eigen-Sinn nur vom Standpunkt einer auf die Soll-Geltung dieser Normen, nicht aber auf die Seins-Wirksamkeit der diese Normen zum Inhalt habenden Vorstellungs- und Willensakte der Menschen gerichteten Betrachtung erfaßt werden können.

[1] Der französische Soziologe Tarde (La logique sociale, 1895 und Les lois de l'imitation, 2. éd. 1895) geht bekanntlich von der Tatsache der suggestiven Nachahmung als der sozialen Grundtatsache aus und charakterisiert die soziale Gruppe als einen Inbegriff von Wesen, die einander nachahmen. Es ist klar, daß der Staat als eine soziale Gruppe im Sinne der Tardeschen Bestimmung nicht angesehen werden darf. Daß es aber bei der Realisierung der Staatsidee zu solcher Gruppenbildung kommen kann, das soll prinzipiell zugegeben werden.

Diese entscheidende Richtungsänderung, die bei jeder psychologisch orientierten Soziologie zu konstatieren ist, tritt ausnahmslos an jenem Punkte ein, wo die Darstellung aus der allgemeinen Sphäre der Wechselwirkung zwischen psychischen Elementen zu jenen sozialen »Gebilden« aufsteigt, die sich aus den Wechselwirkungen irgendwie ergeben und schließlich zu dem spezifischen Gegenstande der Soziologie werden. Von einer prinzipiellen Richtungsänderung muß gesprochen werden, weil mit der Erfassung dieser Objekte die wissenschaftliche Betrachtung in eine gänzlich neue, von der bisherigen verschiedene Methode eintritt. Den meisten Soziologen freilich unbewußt und in der Meinung, den alten Weg fortzusetzen, wird der Bereich psychologisch-empirischer Untersuchung verlassen und ein Gebiet betreten, dessen Begriffe, weil man sie mit einem ihnen gänzlich wesensfremden Sinne, nämlich dem psychologischen, zu belasten sucht, die seltsamsten Verfälschungen erdulden müssen.

Der für die psychologische Soziologie typische Sprung aus der Psychologie heraus manifestiert sich in den mit aller Psychologie unvereinbaren Eigenschaften, die von den sozialen »Gebilden« ausgesagt werden und ausgesagt werden müssen, will man nur einigermaßen jene Vorstellungen erfassen, die sich in unserem Bewußtsein als soziale Wesenheiten, als Kollektiva vorfinden. Da ist vor allem die bei jedem Soziologen wiederkehrende Behauptung, daß die sozialen »Gebilde«, die sich aus den Wechselwirkungen zwischen psychischen Elementen »verfestigen«, »kristallisieren«, »zusammenballen«, einen »überindividuellen« Charakter haben. Da Seelisches nur im Individuum, d. h. in den Seelen der Einzelmenschen möglich ist, muß alles Überindividuelle, jenseits der Einzelseele Gelegene metapsychologischen Charakter haben. Schon die »Wechselwirkung« zwischen den Individuen ist ebenso überindividuell wie metapsychologisch; und nur sofern man sich dessen nicht bewußt wird, glaubt man, ohne das Psychische zu verlassen, auf der Zwischenstufe der »Wechselwirkung« zu der Überindividualität, als einer Art höherer Form des Psychischen, aufsteigen zu können. In Wahrheit liegt eine vollständige *μεταβασις εις το αλλω γενος* vor. Es wäre denn, daß man außer der Einzelseele noch eine den Raum zwischen den Einzelnen erfüllende, alle Einzelnen umfassende Kollektivseele annehmen wollte; eine Vorstellung, der gerade die neuere Soziologie — wie bereits gezeigt

— nicht allzufern steht, und die — konsequent durchdacht, da eine Seele ohne Körper erfahrungsgemäß nicht möglich ist — zur Annahme eines von den individuellen Körpern ebenso verschiedenen Kollektiv-Körpers führen muß, in den man die Kollektivseele hineinverlegt. Das ist der Weg, auf dem die psychologische Soziologie zu der ins mythologische ragenden Hypostasierung der sogenannten organischen Gesellschaftstheorie führt.

In demselben Sinne, in dem die sozialen »Gebilde« als überindividuell bezeichnet werden, sprechen ihnen alle Soziologen in den verschiedensten Wendungen »Objektivität« zu. Es ist ein durchaus typischer Ausdruck für die in Frage stehende Vorstellung: daß die psychischen Wechselwirkungen zwischen den Individuen nach ihrem »Erstarren« und »Stabilwerden« zu »objektiven Mächten« werden. Man spricht von den sozialen Wesenheiten als von »Objektivationen« oder geradezu von »Objektivationssystemen«. In allen diesen Wendungen drängt ein Gegensatz zu den subjektiven, d. h. in der Einzelseele spielenden psychischen Prozessen, den molekularen Bewegungen des sozialen Lebens nach Ausdruck. Diese intraindividuellen, subjektiven Seelenvorgänge sind jedoch das allein Reale, d. h. von jener psychologischen Realität, die allein für eine sozialpsychologisch orientierte Soziologie in Betracht kommen dürfte. Wie die reale Subjektivität durch ihre bloße Anhäufung oder Vervielfachung zu einer ebenso realen Objektivität werden kann, muß rätselhaft bleiben. Hier schlägt die Quantität in Qualität um oder mit andern Worten: Hier ist ein Wunder, glaubet nur.

Ebenso wie die Objektivität setzt auch die Dauer oder Konstanz, die man von den sozialen Gebilden aussagt, diese in einen prinzipiellen Gegensatz zu der fluktuierenden, blitzartigen Existenz der individualpsychischen Tatsachen, aus denen sie auf irgend eine Weise entstehen sollen. Gerade beim Staat muß besonders auffallen, wie unvereinbar die ihm wesentliche Gleichmäßigkeit und Ununterbrochenheit seines spezifischen Seins, die feste Umgrenztheit seines Umfanges — die ja nur die Permanenz einer scharf umrissenen Geltung ist — mit der wellenartig schwankenden, ewig intermittierenden, sich bald ausdehnenden, bald sich zusammenziehenden Realität jener psychischen Massenphänomene ist, unter die eine psychologisch-naturwissenschaftliche Theorie dieses soziale Gebilde zu subsumieren vergeblich bemüht

ist. Es ist eine naive Selbsttäuschung, wenn die Soziologie als Sozialpsychologie glaubt, in den sozialen Gebilden sozusagen gefrorene Wellen, erstarrte seelische Massenbewegung vor sich zu haben, an denen die Gesetze des Psychischen bequemer und sicherer abgelesen werden könnten als an den ewig oszillierenden Phänomenen der Einzelseele. Wenn ein Soziologe meint, daß »die geistigen Gebilde, mit denen es die Soziologie zu tun hat, eine gewisse Objektivität und Konstanz besitzen, die sie der Beobachtung und Analogie in ganz anderer – (nämlich intensiverer!) – Weise fähig macht, als die flüchtigen Vorgänge im Einzelbewußtsein es erlauben«[1], so muß er wohl die Antwort schuldig bleiben, wie denn eigentlich diese Metamorphose möglich sein soll, kraft der aus einer Masse subjektiver »flüchtiger Vorgänge im Einzelbewußtsein« – denen notabene allein Realität zukommt – Gebilde von »Objektivität und Konstanz« werden, die trotz dieser Wesenswandlung den psychischen Charakter ihres Ursprungs nicht nur nicht verlieren, sondern sogar noch in erhöhtem Maße behaupten.

Ein typisches Beispiel für diese aus der psychologisch-kausalen Erkenntnis in die ethisch-politische oder juristische Wertbetrachtung ausgleitenden Methode ist der französische Soziologe Durkheim. Auch er will grundsätzlich die Soziologie als Naturwissenschaft, an Kausalgesetzen orientiert, begründen[2]. Er übernimmt von Comte den Grundsatz, »daß die sozialen Erscheinungen Naturtatsachen und als solche den Naturgesetzen unterworfen sind«[3]. Damit sei aber der »dingliche Charakter« der sozialen Tatsachen anerkannt. »Denn in der Natur gibt es nur Dinge (choses)«. Und »die erste und grundlegende Regel« für die Erkenntnis des Sozialen bestehe darin, »die sozialen Tatsachen so zu betrachten wie die Dinge«[4]. Durkheim lehnt eine Soziologie als Erkenntnis von Ideen oder Ideologien bewußt ab und stellt ihr eine »Wissenschaft von Realitäten« entgegen. Als »Dinge« aber behauptet Durkheim die sozialen Tatsachen, weil und insofern sie etwas »Objektives«, vom Einzelmenschen Unabhängiges, schon vor ihm und daher unabhängig von ihm, also

[1] Eisler, Soziologie, S. 9.
[2] Les règles de la methode sociologique. Autorisierte Übersetzung nach der 4. Auflage. Leipzig 1908 (Philos. social. Bücherei V).
[3] A. a. O. S. 43, 171.
[4] A. a. O. S. 38.

auch außerhalb seiner Person Existentes sind, Realitäten seiner Außenwelt, in die er sozusagen hineingeboren wird. Diese Tatsachen einer — dem Einzelmenschen gegenüber transzendenten, ohne ihn gewordenen — sozialen Welt bestimmen das Individuum, sind mit zwingender Gewalt ihm gegenüber ausgestattet. Diese als »Dinge« charakterisierten, außerhalb des Individuums stehenden, objektiven sozialen Tatsachen äußern sich zwar in dem Handeln, Denken, Fühlen der Individuen, aber sie dürfen mit ihren »individuellen Ausstrahlungen« nicht verwechselt werden. »Hier liegt also eine Klasse von Tatbeständen von sehr speziellem Charakter vor: sie bestehen in besonderen Arten des Handelns, Denkens und Fühlens, stehen außerhalb der Einzelnen und sind mit zwingender Gewalt ausgestattet, kraft deren sie sich ihm aufdrängen«[1]. Der zwingende Charakter ist eine »diesen Dingen immanente Eigenschaft, die bei jedem Versuche des Widerstandes sofort hervortritt«[2]. »Da ihre (der sozialen Tatsachen) wesentliche Eigentümlichkeit in ihrer Fähigkeit besteht, von außen her einen Zwang auf das individuelle Bewußtsein auszuüben, so bedeutet das, daß sie sich nicht von diesem herleiten und daher die Soziologie keine Folgerung der Psychologie ist . . . Kommt nun das Individuum außer Betracht, so bleibt nur die Gesellschaft übrig; es ist also die Natur der Gesellschaft selbst, in der die Erklärung des sozialen Lebens zu suchen ist«[3]. »Kraft dieses Prinzipes ist die Gesellschaft nicht bloß eine Summe von Individuen, sondern das durch deren Verbindung gebildete System stellt eine spezifische Realität dar, die einen eigenen Charakter hat. Allerdings kann eine solche Erscheinung nicht entstehen, wenn kein Einzelbewußtsein vorhanden ist; doch ist diese notwendige Bedingung allein nicht ausreichend. Die einzelnen Psychen müssen noch verbunden und in einer bestimmten Art kombiniert sein; es ist diese Verbindungsart, aus der das soziale Leben folgt, und es ist daher diese Verbindungsart, die es erklärt. Indem sie aneinandertönen, sich durchdringen und verschmelzen, bringen die individuellen Psychen ein neues, wenn man will psychisches Wesen hervor, das eine psychische Individualität einer neuen Gattung darstellt. In der Natur dieser

[1] A. a. O. S. 28.
[2] A. a. O. S. 27.
[3] A. a. O. S. 131.

Individualität, nicht in jener der sie zusammensetzenden Einheiten müssen also die nächsten und bestimmenden Ursachen der Phänomene, die sich dort abspielen, gesucht werden. Die Gruppe denkt, fühlt, handelt ganz anders als es ihre Glieder, wären sie isoliert, tun würden«[1]. Die Erkenntnis der Tatsache, daß die einzelnen Menschen sich anders verhalten, wenn sie miteinander in Verbindung stehen, als wenn sie isoliert wären, führt auf dem bekannten Wege einer unkritischen Hypostasierung zur Annahme einer außerhalb der Menschen stehenden sozialen Realität. Die Verschiedenheit der Funktion bei Verschiedenheit der Bedingungen wird zur Verschiedenheit von Substanzen, zu verschiedenen »Dingen«. Diesen Dingcharakter des Sozialen kann Durkheim nicht nachdrücklich genug hervorheben. »In der Tat nehmen manche Arten des Handelns und des Denkens infolge ihres ständigen Auftretens eine gewisse Konsistenz an, welche sie von den einzelnen Geschehnissen, durch die sie ausgelöst werden, isoliert und unabhängig macht. Sie nehmen körperhafte Gestalt, wahrnehmbare, ihnen eigene Form an und bilden eine Realität sui generis, die sich von den individuellen Handlungen, in denen sie sich offenbart, vollständig unterscheidet«[2]. Die Körperlichkeit, zu der die sozialen Dinge sich schließlich versteigen, kann nicht mehr bezweifelt werden, denn ihre sinnliche Wahrnehmbarkeit wird ausdrücklich behauptet: »Da uns das Äußere der Dinge nur durch die Wahrnehmung vermittelt wird, läßt sich zusammenfassend sagen: Die Wissenschaft soll, um objektiv zu sein, nicht von Begriffen, die ohne ihr Zutun gebildet werden, ausgehen, sondern die Elemente ihrer grundlegenden Definition unmittelbar dem sinnlichen Gegebenen entlehnen«[3]. Das steht im vollen Widerspruch zu der Behauptung, daß die sozialen Tatsachen zwar »Dinge«, aber keine »materiellen« Dinge seien[4] Aber auch zu der Behauptung, daß die Gesellschaft ein »psychisches« Wesen sei, und diese Behauptung ist wieder im Widerspruch zu der, daß Soziologie mit Psychologie nichts zu tun habe. Alle diese Widersprüche leiten sich letztlich aus der fehlerhaften Hypostasierung her. Durkheims »Methode der Soziologie« ist einfach die

[1] A. a. O. S. 132, 133.
[2] A. a. O. S. 32.
[3] A. a. O. S. 69.
[4] A. a. O. S. 7.

Anwendung einer naiv-substantialistischen, also mythologischen Anschauungsweise auf die Beobachtung des unter der Bedingung einer gegenseitigen Einwirkung stehenden Verhaltens der Menschen.

Dabei tritt die normative Tendenz der Durkheimschen Soziologie deutlich hervor. Die »objektive«, von dem subjektiven, d. h. individuellen Wünschen und Wollen unabhängige Existenz der sozialen »Dinge« ist in Wahrheit nichts anderes als die objektive Geltung der ethisch-politischen Normen, die Durkheim dogmatisch voraussetzt, und dadurch, daß er sie als natürliche Realitäten behauptet, zu rechtfertigen sucht. Er betont, daß allem Sozialen im Verhältnis zum Individuum ein »imperativer Charakter« eigen sei, er nimmt die dem Einzelnen auferlegten — nach Durkheim von der Gesellschaft auferlegten — Verpflichtungen als solche hin und schränkt seine Untersuchung nicht etwa auf die Tatsache ein, daß sich die Menschen — vielleicht mit Unrecht — für verpflichtet halten. Durkheim erblickt in der Gesellschaft eine verbindliche Autorität, d. h. einen Wert, der sich rein naturwissenschaftlich-kausaler Betrachtung ebensowenig darbieten könnte wie Pflichten. »Eine soziale Tatsache ist an der äußerlich verbindlichen Macht zu erkennen, die sie über die Einzelnen ausübt oder auszuüben imstande ist«[1]. Ja »Sozial«, speziell »Kollektiv« und »Verbindlich« sind für Durkheim gleichbedeutend[2]. Er bezeichnet es bekanntlich als eine wesentliche Eigenschaft der sozialen Phänomene, »von außen her einen Zwang auf das individuelle Bewußtsein auszuüben«[3]. Die Gesellschaft sei somit imstande, dem Individuum »die Arten des Denkens und Handelns aufzuerlegen, die sie mit ihrer Autorität ausgestattet hat«[4]. Diese »Autorität« der Gesellschaft besteht in ihrer Fähigkeit zu verpflichten, dieses »Auferlegen« ist ein Verpflichten zu bestimmtem Verhalten. Weil solche Verpflichtung »von außen« komme, sei »die Quelle alles dessen, was verbindlich ist, außerhalb des Individuums«[5]. Indes: bezieht man sich auf das Faktum des »von außen« auf das individuelle Bewußtsein geübten Zwanges, faßt man also eine Tatsache des subjektiven Bewußtseins ins Auge, und erklärt man dieses Faktum

[1] A. a. O. S. 35.
[2] A. a. O. S. 34.
[3] A. a. O. S. 130.
[4] A. a. O. S. 131.
[5] A. a. O. S. 134.

als ein wesentliches Merkmal des Sozialen, dann ist es um die Objektivität des Sozialen geschehen. Dann ist aber auch nicht einzusehen, warum noch von »Verpflichtung« die Rede ist. Es handelt sich bloß um die Wirkung einer Ursache: der durch irgend einen Akt der Außenwelt in dem Menschen erzeugte Vorstellungsprozeß, der wieder zu einem Willensimpuls und schließlich zu einer Handlung führt, das ist in demselben Sinn eine Kette von Ursachen und Wirkungen, wie die Erwärmung und das Schmelzen eines Metallstückes durch das Brennen einer Spiritusflamme. »Verpflichtet« etwa das Feuer das Metallstück dazu, warm zu werden und schließlich zu schmelzen? Hat das Herz eine »Verbindlichkeit« zu schlagen? Ist die Ursache »Autorität« für die Wirkung? Ist der »Zwang«, kraft dessen die Wirkung auf die Ursache folgt, und von dem der »Zwang«, den die soziale Tatsache »von außen« auf das individuelle Bewußtsein ausübt, offenbar nur ein Spezialfall ist, eine Verpflichtung, hat die Ursache »imperativen« Charakter? Gerade auf diesen scheint es aber im Bereich des Sozialen anzukommen! Was für »Zwang« ist also gemeint, wenn Durkheim lehrt: »In Wirklichkeit ist die Tatsache der Assoziation, soweit man auch in der Geschichte zurückgeht, die zwangmäßigste von allen; denn sie ist die Quelle aller übrigen Verbindlichkeiten.« Nach der »Quelle«, das ist dem Geltungsgrund der Verbindlichkeiten, nicht nach der Ursache für Vorstellungen, Wollungen und Handlungen ist die Frage! Gerade in diesem Zusammenhange führt Durkheim die Zwangsgemeinschaft des Staates an, dem man angehöre und verbunden sei, ohne Rücksicht auf den eigenen Willen. Dieser Staat erscheint bei Durkheim sozusagen als der Inbegriff aller sozialen Bindungen, aller Verbindlichkeiten. Und gerade beim Staat zeigt sich deutlich, daß all das, was Durkheim durch die Behauptung einer eigenartigen, seelisch-körperlichen Dinglichkeit in der Außenwelt des Individuums auszudrücken versucht, nichts anderes ist als die — irgendwie vorausgesetzte — objektive Geltung eines spezifischen, eigengesetzlichen geistigen Inhalts, die objektive Geltung eines Normensystems.

Damit ist der ethisch-politische Grundzug dieser »naturwissenschaftlichen« Soziologie zur Genüge dargetan. Und von dieser Voraussetzung aus ist auch Durkheims Theorie zu beurteilen; die Gesellschaft sei identisch mit — Gott. »Wenn es

nicht gelingt«, sagt Durkheim, »das Ganze der moralischen Ideen an eine Realität zu knüpfen, die für das Kind mit den Fingern greifbar ist, ist der moralische Unterricht unwirksam. Man muß dem Kind das Gefühl einer Realität geben, als Quelle des Lebens, von der Stütze und Kraft kommen. Aber dazu ist eine konkrete, lebendige Realität notwendig«[1]. Diese Autorität ist nach Durkheim die Gesellschaft. »Die Gesellschaft ist eine höhere moralische Macht, die die gleiche Art von Transzendenz hat, wie sie die Religionen der Gottheit zuschreiben.« Wie schon betont, hat Durkheim nicht so sehr oder zumindest nicht allein die Tendenz, das psychologische Faktum der motivierenden Kraft gewisser Normvorstellungen zu erklären, als vielmehr deren Geltung dadurch zu rechtfertigen, daß er sie auf eine Autorität, auf die zur Gottheit erhobene Gesellschaft gründet. »Man versteht«, sagt er, »daß wir uns vor der Gesellschaft, die von uns jene großen und kleinen Opfer fordert, die das Gefüge des moralischen Lebens ausmachen, in Ehrfurcht neigen. Der Gläubige verehrt Gott, weil es Gott ist, von dem er seine Existenz und hauptsächlich seine geistige Existenz — seine Seele — erhalten zu haben glaubt. Wir haben die gleichen Gründe, dieses Gefühl dem Kollektivum entgegenzubringen«[2]. »Nur ein bewußtes Wesen kann mit einer Autorität begabt sein, wie sie notwendig ist, um die moralische Ordnung zu begründen. Gott ist eine Persönlichkeit dieser Art ebenso wie die Gesellschaft. Wenn man versteht, warum der Gläubige die Gottheit liebt und verehrt, welcher Grund hindert uns zu verstehen, daß der Laienverstand das Kollektivum lieben und verehren kann, welches vielleicht das einzig Reale in dem Begriff der Gottheit ist?«[3] »Der Gläubige irrt nicht, wenn er an die Existenz einer moralischen Macht glaubt, von der er

---

[1] Bulletin de la societé de philosophie, 1906, p. 227. Ich entnehme dieses Zitat der Schrift von Fouillée, Humanitaires et Libertaires au point de vue sociologique et moral. Das Bulletin de la societé de philosophie war mir bisher leider nicht zugänglich. Auf diese wie auf die im folgenden zitierte Schrift Durkheims: Les formes elementaires de la vie religieuse; Le system totemique en Australie, Paris 1912, wurde ich erst nach Erscheinen meiner Arbeit über den »soziologischen und juristischen Staatsbegriff« aufmerksam. Ich benütze daher die mir durch die Zeitschrift »Imago« gebotene Gelegenheit, um meine Darstellung der Durkheimschen Methode der Soziologie in diesem wichtigen Punkte der von Durkheim gezogenen Parallele zwischen Gesellschaft und Gott zu ergänzen.

[2] Bulletin de la societé de philosophie 1906, p. 192.

[3] Bulletin de la societé de philosophie 1906, p. 192.

abhängt, und der er sein Bestes verdankt. Diese Macht besteht: es ist die Gesellschaft«[1]. »Dadurch, daß die Gebräuche des Kultus den sichtbaren Zweck haben, das Band zwischen dem Gläubigen und seinem Gott zu stärken, befestigen sie zugleich in Wahrheit die Bande, welche das Individuum an die Gesellschaft knüpfen, deren Mitglied es ist, da Gott nur der bildliche Ausdruck für Gesellschaft ist«[2]. Sozusagen als das Schlußergebnis seines Werkes über die elementaren Formen des religiösen Lebens, dargestellt an dem totemistischen System in Australien, sagt Durkheim: »Wir haben gesehen, daß die Realität, welche die Mythologien unter so mannigfachen Formen dargestellt haben und welche die objektive, allgemeine und ewige Ursache der eigenartigen Gefühle ist, die die religiöse Erfahrung bilden, die Gesellschaft ist«[3]. Und von dem Totem, dessen Untersuchung Durkheim ganz besonders zur Behauptung dieser Identität des Sozialen mit dem Religiösen veranlaßte, sagt er: »Es ist das Zeichen, durch das sich jeder Clan von dem andern unterscheidet, die sichtbare Marke seiner Persönlichkeit, die alles trägt, was dem Clan unter irgend einem Titel angehört, Menschen, Tiere, Sachen. Wenn es also in einem das Symbol von Gott und der Gesellschaft ist, sind nicht Gott und Gesellschaft ein und dasselbe? Wie hätte das Symbol der Gruppe der Ausdruck dieser sogenannten Gottheit werden können, wenn Gottheit und Gruppe zwei verschiedene Realitäten wären? Der Gott des Clans, das totemistische Prinzip, kann also nichts anderes sein als der Clan selbst, aber hypostasiert und der Phantasie dargeboten unter den wahrnehmbaren Gegenständen der Pflanze und des Tieres, welches als Totem dient«[4].

Allein damit ist psychologisch das Rätsel des Totemismus ebensowenig geklärt, wie die Frage beantwortet, welches denn die gemeinsame Quelle sei, aus der die religiöse wie die soziale Einstellung des Menschen entspringt. Denn das Problem der sozialen Autorität wird psychologisch dadurch nicht gelöst, daß man es mit der religiösen Autorität identifiziert. Auch in dieser Richtung ist Freud mit seiner psychoanalytischen Forschung über die Ergebnisse der bisherigen Soziologie hinausgegangen. Denn Freud

---

[1] Les formes elementaires de la vie religieuse, p. 322.
[2] A. a. O. S. 323.
[3] A. a. O. S. 597.
[4] A. a. O. S. 295.

ist es in keiner Weise um die Rechtfertigung irgend welcher sozialer Autoritäten, sondern ausschließlich und allein um die Erklärung psychischer Phänomene zu tun. Er bleibt – vielleicht gerade deshalb – im Bereich der Individualpsychologie und verzichtet auf die mystisch-metaphysische Erkenntnis einer von den Einzelseelen verschiedenen Kollektivseele. Ebenso wie Durkheim hat sich auch Freud mit dem Studium des Totemismus beschäftigt und ist dabei wie dieser auf die innigen Beziehungen zwischen dem sozialen und dem religiösen Erleben der Menschen gestoßen. Allein Freud hat sich nicht begnügt zu erklären, Gott und Gesellschaft seien identisch. Er hat die seelische Wurzel aufgedeckt, auf die die religiöse wie die soziale Bindung zurückgeht, und zwar gerade durch seinen Versuch, den Totemismus individual-psychologisch zu erklären. Indem er – gestützt auf die von ihm aufgedeckten Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker die Aussage der primitiven Völker, daß der Totem ihr Ahnherr und Urvater sei, eine Aussage, »mit welcher die Ethnologen bisher wenig anzufangen wußten und die sie daher gerne in den Hintergrund rückten«, wörtlich nahm, »erkannte er, daß der Totem den Urvater bedeute. Schon früher habe ich die von Freud im Anschluß an Darwin vertretene Hypothese erwähnt, daß die Urform der menschlichen Gesellschaft die von einem starken Männchen beherrschte Horde war, in der der gewalttätige eifersüchtige Vater alle Weibchen für sich behält und die heranwachsenden Söhne vertreibt, die sich eines Tages zusammentun, den Vater erschlagen und verzehren, und so an Stelle der Vaterhorde den Bruderclan setzen. Der getötete und verzehrte Vater wird dann aus Reue zum Gott und dasjenige, was er zu seinen Lebzeiten durch seine Kraft faktisch verhinderte – der Geschlechtsverkehr seiner Söhne mit den Weibchen der Gruppe – auf den durch die Psychoanalyse aufgedeckten Wegen des sogenannten »nachträglichen Gehorsams« zum Inhalt von sozialen und religiösen Normen erhoben. Auf die Einzelheiten dieser ungewöhnlich geistvollen und scharfsinnigen Theorie kann und braucht hier im einzelnen nicht eingegangen zu werden. Worauf es ankommt, ist die Feststellung, daß eine psychologische Erklärung der sozialen und religiösen Bindungen, sowie ihres Zusammenhanges erst dadurch angebahnt ist, daß sie auf ein seelisches Grunderlebnis, auf die Beziehung

der Kinder zum Vater zurückgeführt werden. Die göttliche und die soziale Autorität können nur darum identisch sein, weil sie beide nur verschiedene Formen derselben seelischen Bindung sind, die — psychologisch — als die Autorität schlechthin zu gelten hat: die Autorität des Vaters[1]. Eben weil es in Freuds Psychologie ganz und gar nicht auf die normative Begründung der sozialen Pflichten durch die Aufrichtung eines obersten Wertes, einer höchsten »Autorität« in diesem ethisch-dogmatischen Sinne — so wie sie in Durkheims Gott-Gesellschaft (oder Gesellschafts-Gott) vorgestellt wird — sondern auf eine die Ursachen des menschlichen Verhaltens aufdeckende Analyse ankommt — weshalb seine Sozialpsychologie notwendigerweise Individualpsychologie sein muß — bedeutet die »Autorität« des Vaters, die durch die Psychoanalyse als ein Urtatbestand der menschlichen Seele zutage gefördert wird, nichts anderes als einen besonderen Fall der Motivation, eine Regel, derzufolge sich das Verhalten des einen Menschen nach dem Willen und Wesen des anderen orientiert[2].

Von den Ergebnissen der auf die psychischen Grundlagen der sozialen wie der religiösen Ideologie gerichteten Forschung Freuds möchte ich hier noch das folgende festhalten: Bei seinem Versuche, die Anfänge der Gesellschafts- und Religionsbildung aufzuhellen, knüpft Freud an die Untersuchungen des englischen Forschers Robertson Smith (The religion of the Semits, Second Edition, London 1907) an. Dieser nimmt an, daß eine eigentümliche Zeremonie, die sogenannte Totem-Mahlzeit, das Töten und gemeinsame Verzehren eines Tieres von besonderer Bedeutung, des Totem-Tieres, von allem Anfang an einen integrierenden Bestandteil des totemistischen Systems gebildet habe. Später, als »Opfer« eine Darbringung an die dadurch zu versöhnende Gottheit, bedeutet es ursprünglich einen »Akt der Geselligkeit, eine Kommunion der Gläubigen mit ihrem Gott« (»an act of sozial fellowship between the deity and his worshippers«). Durch das Essen eines und desselben Opfertieres wird die Stammesgemein-

---

[1] Diesen Charakter strenger Kausalerklärung behält die Psychoanalyse auch dort, wo sie — wie in Freuds »Massenpsychologie und Ichanalyse« — fern von jeder politischen Tendenz den psychischen Mechanismus aufdeckt, auf dem die monarchische Staatsform beruht, deren Vorherrschaft in der politischen Geschichte sonst nicht begreiflich wäre.

[2] Vgl. a. a. O. S. 89 ff.

schaft, die soziale Einheit — nach der Vorstellung der Primitiven — hergestellt. Wer mitißt, der gilt als zugehörig. »Warum wird aber dem gemeinsamen Essen und Trinken diese bindende Kraft zugeschrieben? In den primitivsten Gesellschaften gibt es nur ein Band, welches unbedingt und ausnahmslos einigt, das der Stammesgemeinschaft (kinship). Die Mitglieder dieser Gemeinschaft treten solidarisch füreinander ein, ein Kin ist eine Gruppe von Personen, deren Leben solcherart zu einer physischen Einheit verbunden sind, daß man sie wie Stücke eines gemeinsamen Lebens betrachten kann ... Kinship bedeutet also: einen Anteil haben an einer gemeinsamen Substanz ...« »Wir haben gehört, daß in späteren Zeiten jedes gemeinsame Essen die Teilnahme an der nämlichen Substanz, welche in ihre Körper eindringt, ein heiliges Band zwischen den Kommensalen herstellt; in ältesten Zeiten scheint diese Bedeutung nur der Teilnahme an der Substanz eines heiligen Opfers zuzukommen. Das heilige Mysterium des Opfertodes rechtfertigt sich, indem nur auf diesem Wege das heilige Band hergestellt werden kann, welches die Teilnehmer untereinander und mit ihrem Gotte einigt.« »Die durch die realistische Auffassung der Blutgemeinschaft als Identität der Substanz läßt die Notwendigkeit verstehen, sie von Zeit zu Zeit durch den physischen Prozeß der Opfermahlzeit zu erneuern.« Dieses Opfer hat eben »die heilige Substanz zu liefern, durch deren Genuß die Clangenossen sich ihrer stofflichen Identität untereinander und mit der Gottheit versichern«[1].

Die hier angeführten Stellen sind in diesem Zusammenhange für mich in zweifacher Hinsicht von Bedeutung. Erstlich, daß dem primitiven Denken die soziale Einheit, die Verbindung einer Vielheit von Individuen zur Einheit in der sicht- und greifbaren Substanz des gemeinsam verzehrten Opfer- (Totem-) Tieres zum Ausdruck kommt. Dann aber, daß die soziale Einheit — wie auch Durkheim erkannt hat — von vornherein religiösen Charakter hat, daß die soziale Verbindung gleichsam vermittels der Verbindung mit der Gottheit zustande kommt, ja daß beide Verbindungen — als seelische Bindungen — im Grunde von allem Anfang an identisch sind, was sich darin zeigt, daß das geopferte Totem-

[1] Totem und Tabu, S. 123 ff.

Tier, dessen gemeinsame Verzehrung die soziale Verbindung herstellt, die Gottheit selbst ist. Von einer ganz anderen als der von Freud eingenommenen Position psychologischer Erklärung, von dem von mir eingangs charakterisierten Standpunkte einer der kausalerklärenden, naturwissenschaftlich-psychologischen Soziologie entgegengesetzten Rechtstheorie, die den Staat als einen spezifischen Sinngehalt und nicht als einen irgendwie regelhaften Ablauf tatsächlichen Verhaltens der Menschen, als eine Ideologie in ihrer spezifischen Eigengesetzlichkeit, als ein System von Normen, und zwar von Rechtsnormen, als Rechtsordnung begreift, bin ich zu Ergebnissen gekommen, die in auffallender Parallele zu diesen Resultaten der sozialpsychologischen Forschung stehen und das Problem gleichsam von einer anderen Seite zu beleuchten vermögen.

Das Kernproblem der auf den Staat gerichteten Rechtstheorie, aber nicht nur dieser sogenannten Staats-Rechtslehre, sondern der allgemeinen Staatslehre überhaupt, von der die Staatsrechtslehre herkömmlicherweise nur einen, wenn auch den bedeutsamsten und gehaltvollsten Bestandteil bildet, ist das Problem des Verhältnisses von Staat und Recht. Trotzdem nun gerade die Staatslehre eine der ältesten Disziplinen, vielleicht überhaupt die älteste Wissenschaft ist – muß doch schon der ersten mythologisch-religiösen Naturerkenntnis ein Nachdenken über den Staat vorangegangen sein, da ja der die Menschen durch Gesetzesbefehl leitende König (Vater) offenbar das Vorbild für die die Natur lenkende Gottheit, das Rechtsgesetz das Vorbild für das Naturgesetz war – so ist doch der Stand ihres Grundproblems in der wissenschaftlichen Literatur ein mehr als desolater. Nicht nur, daß von den verschiedenen Autoren völlig widersprechende und miteinander gänzlich unvereinbare Anschauungen über das Verhältnis von Staat und Recht vorgetragen werden, indem die einen das Recht als eine logische oder zeitliche Voraussetzung des Staates, die andern den Staat als die Voraussetzung, ja als den Schöpfer des Rechtes erklären, auch bei ein und demselben Autor finden sich in der Regel beide Anschauungen, zu den bedenklichsten Widersprüchen verdichtet, nebeneinander. Dies ist um so merkwürdiger, als es sich doch bei Staat und Recht um durchaus alltägliche, jedermann geläufige Phänomene zu handeln scheint. Eine kritische Analyse der bisherigen wissenschaftlichen Darstellungen ergibt denn auch, daß in dem schier unlösbaren Problem der Staats- und

Rechtstheorie — wie dies in der Geschichte der Wissenschaften ja so häufig der Fall ist — nur ein Schein-Problem vorliegt. Wo die Theorie zwei voneinander verschiedene Wesenheiten und deren Verhältnis zu bestimmen suchte, liegt in Wahrheit nur ein einziger Gegenstand vor. Der Staat ist als Ordnung menschlichen Verhaltens mit eben jener Zwangs-Ordnung identisch, die man als Recht oder Rechtsordnung begreift. Sofern man aber den Staat nicht unter der Kategorie der Ordnung, nicht als ein abstraktes System von Normen menschlichen Verhaltens, sondern in bildhafter Weise als handelnde, tätige Persönlichkeit vorstellt — in welchem Sinne das Wort »Staat« in den meisten Fällen auftritt — bedeutet dieser Begriff nur die veranschaulichende Personifikation der die soziale Gemeinschaft konstituierenden, die Einheit einer Vielheit menschlicher Verhaltungen begründenden Rechtsordnung. Durch die Hypostasierung dieser Personifikation — einem typischen, speziell durch Vaihingers Philosophie des Als-Ob jüngst aufgedeckten Denkfehler — wird der einheitliche Gegenstand der Erkenntnis, die Zwangsordnung menschlichen Verhaltens, verdoppelt und das unlösbare Scheinproblem eines Verhältnisses zweier Gegenstände erzeugt, wo nur die Identität eines und desselben abstrakten Objekts vorliegt, dem seine irrtümlich real gesetzte, lediglich als Denkbehelf auftretende, dem Zweck der Veranschaulichung und Vereinfachung (Abbreviatur) dienende Personifikation gegenübergestellt wird. Die Technik dieser Hypostasierung mit ihrer Verdoppelung des Erkenntnis-Gegenstandes und ihrem Gefolge von Scheinproblemen ist durchaus die gleiche, die schon in der mythologischen Naturanschauung sich betätigte, die hinter jedem Baum eine Dryas, hinter jeder Quelle einen Quellgott, hinter dem Mond Luna und hinter der Sonne Apollo vorstellte. Vom Standpunkt der Erkenntniskritik stellt sich diese mythologische Methode, die schon kraft unserer substantivischen Sprache — wie sie Fritz Mauthner erkannt und genannt hat — noch tief in alle Wissenschaften, insbesondere aber in die Geisteswissenschaften hineinragt, als die zu überwindende, weil fehlerhafte Tendenz dar, die von der Erkenntnis allein zu bestimmenden, durch Erkenntnis allein bestimmbaren Relationen in feste Dinge, die Funktion in Substanz umzudeuten. Wenn festgestellt werden kann, daß der von der Staatstheorie dem Recht gegenüber unterschiedene, »hinter« dem Recht, als »Träger« des Rechts gedachte Staat

ebenso eine verdoppelnde, Scheinprobleme erzeugende »Substanz« ist, wie die »Seele« in der Psychologie, die »Kraft« in der Physik, dann wird es ebenso eine Staatslehre ohne Staat geben, wie es schon heute eine Psychologie ohne eine »Seele« und ohne all die Scheinprobleme gibt, mit denen sich die rationale Psychologie geplagt hat (Unsterblichkeit z B. ein spezifisches Substanz-Problem) und schon heute eine Physik ohne »Kräfte« gibt. Psychologisch allerdings — und nur psychologisch — läßt sich dieser Hang zur Personifikation und Hypostasierung, diese Tendenz zur Substanzialisierung, begreifen. Und gerade von diesem Standpunkt erscheint es nur als eine graduelle Differenz, ob die Naturwissenschaft hinter den Erscheinungen »Kräfte« vermutet, wo sich die Primitiven noch Götter vorstellen. Und darum ist es im Prinzipe dasselbe, wenn dem primitiv totemistisch orientierten Denken die soziale Einheit, die Verbindung einer Vielheit von Individuen zur Einheit nur in der sicht- und greifbaren Substanz des gemeinsam verzehrten Opfer- (Totem-) Tieres zum Ausdruck kommen kann, und wenn die moderne Staats- und Rechtstheorie sich die abstrakte soziale Ordnung, dieses System von Rechts- und Zwangsnormen d. h. aber die Einheit der maßgebenden sozialen Gemeinschaft (und nur in dieser Ordnung besteht die Gemeinschaft) nur als ein substanzartiges Ding, als eine »reale« durchaus anthropomorph gebildete »Person« veranschaulichen muß, ohne sich des eigentlichen Charakters dieser Vorstellung als eines bloßen Denkbehelfs bewußt zu werden; zumal wenn man bemerkt, wie stark die Tendenz ist, diese »Person« zu einem womöglich sicht- und greifbaren Etwas, zu einem überbiologischen Lebewesen zu fingieren. Ist in diesem Punkte die moderne Staatstheorie primitiv, so ist eben das totemistische System die Staatstheorie der Primitiven.

Als ein Substanzbegriff wie »Kraft« und »Seele«, als eine personifikative Fiktion tritt der Staatsbegriff in eine Parallele zum Begriff Gottes. Die Übereinstimmung in der logischen Struktur beider Begriffe ist tatsächlich verblüffend, zumal wenn man die weitgehende Analogie betrachtet, die zwischen den Problemstellungen wie Problemlösungen der Theologie und der Staatslehre besteht. Diese Analogie ist mir besonders an den Vorstellungen aufgefallen, die in der neueren Literatur von dem Verhältnis zwischen Staat und Recht gegeben werden. Der dem

Rechte transzendente, meta-rechtliche Staat, der in Wahrheit nichts anderes ist als die hypostasierte Personifikation, die realgesetzte Einheit des Rechts, entspricht haargenau dem der Natur transzendenten, supranaturalen Gott, der nichts anderes ist als die grandios-anthropomorphe Personifikation der Einheit dieser Natur. Ebenso wie die Theologie diesen von ihr selbst geschaffenen Dualismus schließlich zu überwinden sucht, indem sie das — nach ihren eigenen Voraussetzungen unlösbare — Problem der Einheitsbeziehung des metaphysischen Gottes auf die Natur, der außergöttlichen Natur auf Gott stellt, so ist auch die Staats- und Rechtstheorie gezwungen, den meta-rechtlichen Staat auf das Recht und das außerstaatliche Recht auf den Staat zu beziehen. Die Theologie — nicht nur die christliche — versucht die Lösung ihres Problems auf mystischem Wege: durch die Menschwerdung Gottes wird der überweltliche Gott zur Welt, beziehungsweise zu deren Repräsentanten zum Menschen. Die Lösung, die die Staats- und Rechtslehre versucht, ist die gleiche. Es ist die Lehre von der sogenannten Selbstverpflichtung oder Selbstbeschränkung des Staates, derzufolge der überrechtliche Staat, zur Person geworden, sich selbst freiwillig seiner eigenen, d. h. von ihm selbst geschaffenen Rechtsordnung unterwirft, und aus einer außerrechtlichen Macht zu einem Rechtswesen, zum Recht schlechthin wird. Man hat dieser Theorie, weil sie sich zu den selbst geschaffenen Voraussetzungen der Staats- und Rechtslehre in Widerspruch setzt und das Unbegreifliche, daß zwei verschiedene Wesen eins sind, begreiflich machen will, von jeher vorgeworfen, daß sie nicht eines gewissen »mystischen« Charakters entbehre. Aber man hat bisher noch nicht bemerkt, daß das Mysterium der Menschwerdung Gottes von der Theologie geradezu unter dem Gesichtspunkt der »Selbstbeschränkung« Gottes vorgetragen wird. Indes geht die Übereinstimmung zwischen Theologie und Staatslehre noch viel weiter: Dem Problem der Theodizee entspricht genau das Problem des sogenannten »Staats-Unrechts«. Über das Verhältnis von Gott und Individuum — Universalseele und Einzelseele — hat die religiöse Spekulation speziell der Mystiker im Grunde genommen nichts anderes beigebracht als die politische Theorie des Universalismus und Individualismus über das Verhältnis Staat (Gemeinschaft) und Individuum. Ja sogar die theologische Lehre von den Wundern findet in der

Staatsrechtslehre ihr Analogon, wie ich im einzelnen nachgewiesen habe[1].

So findet die von der Sozialpsychologie aufgezeigte Beziehung zwischen dem Religiösen und Sozialen von der erkenntniskritischen Seite her ihre Bestätigung. Von deren Standpunkt aus gesehen, stellt sich der Staat darum als ein Gottes-Begriff dar, weil er auf dem für die theologische Methode charakteristischen System-Dualismus beruht, d. h. weil er als Hypostasierung der Einheit der Rechtsordnung als ein dieser gegenüber transzendentes Wesen ebenso erzeugt wurde, wie Gott als eine Personifikation der Natur zu einem dieser letzteren transzendenten Gebilde fingiert wurde. Von einem erkenntniskritischen Standpunkte kommt es vor allem darauf an, die theologische Methode in den Geisteswissenschaften und speziell in den Sozialwissenschaften zu überwinden, den System-Dualismus zu beseitigen. Gerade in dieser Richtung aber leistet eine unschätzbare Vorarbeit die psychologische Analyse Freuds, indem sie aufs wirksamste die mit der ganzen Magie jahrhundertalter Worte ausgerüsteten Hypostasierungen Gottes, der Gesellschaft und des Staates in ihre individual-psychologischen Elemente auflöst.

---

[1] Vgl. dazu meine Schrift der soziologische und der juristische Staatsbegriff 1922, S. 219 ff.



Die Don Juan-Gestalt.

Ein Beitrag zum Verständnis der sozialen Funktion der Dichtkunst.

Von Dr. OTTO RANK.

DON JUAN: Le seul héros qu'admire au fond l'humanité!
Mais lis leurs livres! vois leurs drames! tout l'atteste!
Vois de quel oeil luisant la vertu me déteste!
Qu'attendent du pouvoir tant d'hommes plats et lourds
Que se croire un instant ce que je suis toujours?
Vois avec quelle ardeur d'exégèse et d'envie
Le nez de professeurs s'est fourré dans ma vie!
Qui n'admire en secret que j'ose le baiser
Qu'il s'est senti trop lâche ou trop laid pour oser?
Je suis leur nostalgie à tous! Il n'est pas d'oeuvre
— Malgré ton sifflotis d'ancienne couleuvre, —
Il n'est pas de vertu, de science ou de foi
Qui ne soit le regret de ne pas être moi!

LE DIABLE: Que va-t'-il t'en rester?

DON JUAN: Ce qui reste à la cendre
D'Alexandre: elle sait qu'elle fut Alexandre
Mais puisque j'ai moi-même été tous mes soldats,
Moi, j'ai moi-même possédé!

LE DIABLE: Tu possédas?
Posséder, c'est leur mot. Mais, cher immoraliste,
Qu'as-tu donc possédé?

DON JUAN (appelant): *Sganarelle! . . .*
(à Sganarelle qui entre) *Ma liste!*

Edmond Rostand: La dernière nuit de Don Juan. (Paris 1921.)

I.

Der unsterblich gewordene Name des spanischen Liebeshelden entfesselt mit seinem zauberischen Klang unwillkürlich eine Reihe von Vorstellungen und Erwartungen erotischer Natur, die unlösbar mit ihm verbunden scheinen. Wenn wir uns daher entschließen, gewisse Betrachtungen und Gedanken, die von einer — übrigens ganz hervorragenden — Aufführung des Mozartschen Meisterwerkes im Wiener Operntheater (13. November 1921) angeregt wurden, unter diesem Titel niederzuschreiben, muß vorausgeschickt werden, daß nur wenig von der allgemein faszinierenden Seite der Don Juan-Gestalt die Rede sein wird. Noch weniger

von Mozart, der an der Unsterblichkeit seines Helden vielleicht einen noch größeren Anteil hat, als uns aus der bloßen Tatsache scheinen mag, daß diese musikalische Bearbeitung des bei den Dichtern so beliebten Stoffes die einzige von dauernder und durchgreifender Wirkung geblieben ist.

Ist man gerade in der Stimmung — wie sie zufällig dem Verfasser durch die Beschäftigung mit gewissen Gedankenkreisen nahe lag — der Mozartschen Oper mit der psychoanalytischen Einstellung gegenüberzutreten und also die bewußte Zielvorstellung des erotischen Helden teilweise auszuschalten, so bemerkt man unschwer und doch nicht ohne Überraschung, daß die Handlung eigentlich nichts weniger als einen erfolgreichen Sexualabenteurer, vielmehr einen vom Mißgeschick verfolgten armen Sünder darstellt, den schließlich das seinem Milieu entsprechende Los der christlichen Höllenstrafe erreicht. Die glückliche, genußfrohe Zeit des eigentlichen Don Juan sich auszumalen, bleibt der Phantasie des Zuhörers vorbehalten, die scheinbar nur zu gerne von diesem ihrem natürlichen Vorrecht Gebrauch macht und daneben die Darstellung der tragischen Züge der moralischen Anstalt der Schaubühne überläßt. Wir folgen also nur den vorgezeichneten Spuren von Tradition und Dichtung, wenn wir dieser dem menschlichen Denken offenbar peinlichen Seite des »Don Juan« unsere analytische Aufmerksamkeit zuwenden.

Dabei wird unser Interesse zunächst von der fertigen Gestalt weg auf ihre Entwicklung gelenkt. Aber schon ein flüchtiger Blick auf die zahlreichen Don Juan-Dichtungen belehrt uns, daß wir dort keine Aufklärung finden können. Denn der durch Mozart verewigte Typus tritt fertig in die Literatur ein[1], während der dem Volksbewußtsein geläufige Fraueneroberer in ihrer Überlieferung — nie existiert hat. Seien wir konsequent genug, daraus den Schluß zu ziehen, daß der frivole Herzensbrecher nicht das Wesentliche am Don Juan-Stoff ist, sondern daß Sage und Dichtung von Anfang an etwas anderes darin gesucht und gefunden haben mußte. Der typische Liebesheld und Erotiker, auch ein solcher größten Stils, wäre wahrscheinlich leicht und viel-

[1] »Die älteste Darstellung Don Juans in der Weltliteratur ist die vor 1620 entstandene spanische Komödie, von der wir im ‚Burlador de Sevilla' und ‚Tan largo me lo fiais?' zwei geringfügig veränderte Fassungen besitzen.« Hans Heckel: »Das Don Juan-Problem in der neueren Dichtung.« Stuttgart 1915 (J. B. Metzlersche Buchhandlung).

leicht sogar besser durch eine andere Figur darstellbar gewesen[1], anderseits wäre uns auch das mit dem ganzen Schuldgefühl der Erbsünde beladene christliche Höllenspektakel so fremd geworden wie die übrigen mittelalterlich-kirchlichen Erbauungsspiele, hätte nicht ein großer Mensch und Künstler hier die gleiche Erlösungstat vollbracht, die Goethe aus dem geistlichen Puppenspiel vom Schwarzkünstler den »Faust« oder Shakespeare aus den Gespensterdramen seiner Vorgänger den »Hamlet« schaffen ließ: nämlich den von allerlei Beiwerk überwucherten allgemein-menschlichen Gehalt wieder zurückzuerobern und in ewigen Symbolen auszudrücken.

Daß das Hauptmotiv beim Don Juan-Stoff nicht in der Darstellung des ungebundenen Sexualstrebens liegt, zeigt die Überlieferung mit aller Deutlichkeit. Und es bedürfte gar nicht des nüchternen historischen Nachweises von der Nichtexistenz eines realen Don Juan-Urbildes[2], um uns in der Annahme zu bestärken, daß wir in der ungehemmten Eroberernatur des Helden die eigentliche dichterische Phantasiebildung zu erblicken haben. Diese Auffassung finden wir durch die Ergebnisse der literarhistorischen Untersuchung vollauf bestätigt. Was der Burlador-Dichter aus der sagenhaften Überlieferung übernommen hat, ist nur die Rache des verhöhnten Toten an dem übermütigen Spötter (»Burlador«). »Den Frevler zum Frauenverführer großen Stils zu machen, blieb dem Dichter des Burlador vorbehalten, und insofern hat er allerdings das Verdienst, seinem Helden das gegeben zu haben, was wir in erster Hinsicht an Don Juan sehen.« . . . »Im Burlador sind bereits die wesentlichen Grund-

[1] Vgl. dazu Oscar A. H. Schmitz: »Don Juan, Casanova und andere erotische Charaktere. Ein Versuch.« München 1913 (Verlag Georg Müller).

[2] »Die durch Jahrhunderte festgehaltene Annahme, daß Don Juan Tenorio, der Kämmerer des kastilischen Königs Pedro des Grausamen, das Urbild des Burlador gewesen sei, ist durch die Untersuchungen Farinellis und anderer als Irrtum erwiesen . . . Es kann als sicher gelten, daß der Dichter des Burlador für seinen Helden den Namen einer bekannten Persönlichkeit wählte, ohne daß zwischen dieser und den Ereignissen auf der Bühne irgendwelche Beziehungen bestanden« (Heckel, S. 6).

Dagegen gibt es einen anderen, eng verwandten Helden der Sevillaner Lokalsage, der zwar wie Don Juan ein üppiges und gotteslästerliches Leben geführt, sich aber am Ende bekehrt und Buße getan haben soll: Don Juan de Manara. »Im Gegensatz zu der Sage von Don Juan Tenorio liegt hier wirklich ein geschichtlicher Kern zugrunde« (l. c. S. 51). In manchen späteren Dichtungen erscheinen die Unterschiede zwischen diesen beiden Helden und ihren Schicksalen völlig verwischt, doch hat schon die Lokalsage von Sevilla die beiden Gestalten teilweise verschmolzen (l. c. S. 53 f.).

lagen gegeben, auf denen anderthalb Jahrhunderte später der stolze Bau des Werkes errichtet wurde, in dem der Don Juan-Stoff seine genialste Gestaltung fand: Mozarts Don Giovanni.« (Heckel, S. 7/8.)

Nur sehen wir, — wieder in Übereinstimmung mit unserer Auffassung — daß die literarische Entwicklung des Don Juan-Stoffes bis auf Mozart keineswegs das dem Volksbewußtsein so anziehende und poetische Verführungsmotiv ausgestaltet, sondern wie unter einem rätselhaften Zwang das altüberlieferte, aber peinlich-tragische Motiv der Schuld und Strafe. Dies verrät sich schon äußerlich darin, daß von dem Doppeltitel dieser ersten Dichtung des Tirso de Molina »El Burlador de Sevilla y Convidado di Pietra« der zweite Teil: »Das Steinerne Gastmahl«, die meisten Don Juan-Dichtungen bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein bezeichnet, ohne daß der für uns so imposant gewordene Heldenname überhaupt im Titel erschiene[1]. Halten wir uns also auch darin an die Überlieferung, der dieses Motiv als das für den Stoff bedeutsamere gilt, so haben wir damit auch das Problem unserer eigenen Untersuchung enger umschrieben.

Nun sind wir aus der Analyse darauf vorbereitet, solch ein übermächtiges Schuld- und Strafmoment, wo es sich an intensive Sexualphantasien knüpft, aus dem Ödipuskomplex herzuleiten. Es ist klar, daß die für den Don Juan-Typus charakteristische »Reihenbildung« nebst der Bedingung des »geschädigten Dritten«[2] dieser analytischen Auffassung recht zu geben scheint: d. h. daß die vielen Frauen, die er sich immer aufs neue ersetzen muß, ihm die eine unersetzliche Mutter repräsentieren und die getäuschten, betrogenen, bekämpften, ja schließlich getöteten Konkurrenten und Widersacher, den einen unüberwindlichen Todfeind, den Vater. Eine solche in der Individualanalyse aufgedeckte psychologische Grundtatsache kann bei Anwendung der Psychoanalyse auf ein außeranalytisches Thema nur die Voraussetzung des dabei angestrebten Verständnisses bilden, nicht aber das vorher bekannte Resultat, das nur zu bestätigen ist[3]. Denn die Umwandlung dieses

[1] Vgl. die Übersicht über die dichterischen Bearbeitungen des Don Juan-Stoffes am Schlusse der Heckelschen Arbeit.

[2] Siehe Freuds grundlegende Abhandlung »Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne«. Jahrbuch für Psychoanalyse, Bd. II, 1910.

[3] Von solcher Art scheint mir die Abhandlung Leo Kaplans über die Don Juan-Legende (»Psyche and Eros«, April 1921), die nur am Schluß eine Annäherung an eines der eigentlichen Probleme verrät.

im Unbewußten der unantastbaren Mutter treu Gebliebenen in den treulosen zynischen Frauenverächter setzt eine Verdrängungs-, Verschiebungs- und Umwertungsarbeit voraus, deren Wegen und Mechanismen nachzugehen wir als unsere vornehmste und zugleich interessanteste Aufgabe kennen gelernt haben.

Kehren wir nach diesen rechtfertigenden und einschränkenden Worten zum Ausgangspunkt, nämlich der Mozartschen Oper, zurück. Es sind mir daran zunächst zwei Probleme aufgefallen, deren eines zum Thema der künstlerischen Formgestaltung und deren anderes zu einem Stück realer Inhaltsdarstellung führt und die beide, trotz ihres grundverschiedenen Charakters, psychologisch eng miteinander und mit dem Wesen des Don Juan-Stoffes zusammenhängen. Das Stoffproblem ergibt letzten Endes eine Beziehung zum Schuld- und Strafaffekt, das Formproblem eine solche zur Phantasiebildung und der sozialen Funktion der Dichtkunst.

II.

Indem wir, unserer Einstellung folgend, die Aufmerksamkeit von der überragenden Figur des Don Juan ablenken, fällt uns an seinem nicht minder berühmten Diener Leporello ein Zug auf, der auf einem kleinen Umweg doch wieder zum Helden zurückführt. Dieser Diener ist einerseits viel mehr Freund und Vertrauter in allen Liebeshändeln und anderseits doch wieder kein freiwilliger Kumpan und Helfer, sondern eine feige, ängstliche, nur auf ihren Vorteil bedachte Bedientenseele. In seiner ersten Eigenschaft erlaubt er sich kritische Bemerkungen, die durchaus unangemessen sind (»Das Leben, das Sie führen, ist das eines Taugenichts!«), fordert — und erhält vielleicht auch — einen Anteil an der Beute seines Herrn in natura; in seiner zweiten Eigenschaft sucht er furchtsam jeder Gefahr auszuweichen, verweigert alle Augenblicke den Dienst[1], ist nur mit Geld und Drohungen festzuhalten und, um das Bild des Bedienten ganz zu vervollständigen: er nascht sogar beim Servieren von den guten Bissen der Festtafel.

Man könnte sagen: wie der Diener, so der Herr und darauf hinweisen, daß Don Juan selbst ihm diese Freiheiten einräumt, weil er ihn braucht. So vor der berühmten »Register«-Arie: als

[1] Gleich in der ersten Szene ist er unzufrieden: in der zweiten Szene sagt er: »Auf mich rechnet, Herr, nur nicht«; in der dritten Szene: »Nun ist's wohl ratsam davon zu gehen« usw.

Donna Elvira den Helden zur Rede stellt, entzieht er sich dieser peinlichen Situation und schiebt Leporello vor. Noch ehe sie sichs recht versieht, ist der geschickte Abenteurer verschwunden und an seiner Stelle liest ihr Leporello das Register der Verlassenen mit dem richtigen Bedientenstolz vor, der aus der Identifizierung mit der Herrschaft stammt.

Hier wird ein Motiv angeschlagen, das sich im Verlaufe der Handlung immer deutlicher entwickelt, das aber schon in den ersten Worten Leporellos am Anfang der Oper dieser wie ein Motto vorausgeht:

»Ich will selbst den Herren machen,
Will nicht länger Diener sein.«

Die Tragik Leporellos macht es aus, daß er seinen Herrn immer nur in den peinlichen und kritischen Situationen vertreten darf. So ein zweitesmal beim Versuch der Verführung Zerlines, der mißglückt, wobei Don Juan seinen Diener als den Schuldigen zum Schein strafen will.

Ein nächstesmal scheint ihm allerdings ein erfreulicheres Abenteuer zu winken, indem Don Juan Mantel und Hut mit ihm tauscht, um das Kammermädchen Donna Elviras zu gewinnen, während Leporello die verlassene Herrin auf sich nehmen soll. Aber auch dieses anfangs amüsante Abenteuer schlägt nur zu seinem Unheil aus. Denn inzwischen hat die ständig anwachsende Rächerbande (Donna Anna, Octavio, Masetto, Zerline) die Verfolgung Don Juans im Hause der Donna Elvira aufgenommen und fällt über den vermeintlichen Missetäter her, der sich schließlich als Leporello entpuppt und — seine Unschuld beteuernd — um Gnade fleht.

Die Geschicklichkeit, mit der er sich aus dieser gefährlichen Situation befreit, indem er plötzlich verschwindet, kann uns auf die Spur bringen, daß er mehr als ein gelehriger Schüler seines Herrn, daß er vielleicht mit ihm identisch ist. Bevor wir uns klar machen, was dies bedeuten soll, wollen wir auf zwei dieser Szene vorangehende, beziehungsweise nachfolgende Szenen hinweisen, welche die Identität von Herr und Diener deutlich nahelegen. In ihnen zeigt sich, daß nicht nur Leporello gelegentlich die Stelle seines Herrn vertritt, wo diesem das persönliche Auftreten peinlich wäre, sondern daß eben auch Don Juan die Rolle des Leporello

spielt, wie beim Kammermädchen der Donna Elvira und in einer folgenden bloß erzählten Episode, die zum zweiten Teil des Don Juan-Stoffes, zum Gastmahl, hinüberleitet. Als sich nämlich Herr und Diener nach dem glücklich überstandenen Verkleidungsabenteuer auf dem Kirchhof wieder treffen, erzählt Don Juan ein inzwischen erlebtes Abenteuer, welches er eben der Verwechslung mit seinem Diener zu verdanken hatte. Leporello vermutet sogleich, daß es nur mit seiner Frau gewesen sein könne und hält dies seinem Herrn vor, der die Situation um so amüsanter findet. Ja, er macht sogar noch eine Bemerkung, welche ein geheimes Motiv seines Handelns verrät und die Wechselseitigkeit von Herr und Diener grell beleuchtet. (»Ich habe nur wettgemacht, was du an mir verübt.«) In diesem Moment des höchsten Frevels ertönt die Stimme aus dem Standbild des Komturs (»Verwegner, gönne Ruhe den Entschlafnen!«) und es beginnt eine zweite, an den Don Juan-Stoff scheinbar bloß angelötete Handlung vom Gastmahl des Toten, deren Besprechung wir noch aufschieben, um uns zu fragen, was diese Identität der beiden Figuren, des Don Juan und Leporello, bedeuten soll und was sie zum Verständnis der Handlung, der Entwicklung der Gestalten und der Psychologie des Dichters und Zuschauers beitragen kann.

III.

Vor allem müssen wir uns darüber klar sein, daß mit dem Aussprechen einer solchen Formulierung, wie sie die Identität von Don Juan und Leporello beinhaltet, der Boden der üblichen literarisch-ästhetischen Betrachtungsweise vollkommen verlassen ist, zugunsten einer psychologischen Auffassung, welche von der Realbedeutung der Figuren völlig absieht. So können wir beispielsweise auch in der treffenden Charakteristik des Leporello durch Heckel (l. c. S. 24) weniger das Bild einer geschlossenen Persönlichkeit erblicken, als vielmehr eine Ahnung von der engen psychologischen Zusammengehörigkeit dieser beiden Helden[1]: »Wie dieser n e g a t i v e H e l d an den verwegenen Verführer gekettet ist, der sich vor Tod und Teufel nicht fürchtet, wie er immer von ihm los möchte und sich doch dem Banne der stärkeren Persönlichkeit (?) n i c h t e n t w i n d e n k a n n, wie er einmal übers andere zum

[1] Die Hervorhebungen und die Klammer stammen von mir.

Prügelknaben für die Streiche seines Herrn wird, an denen er doch so ganz schuldlos ist; das wirkt im tiefsten Grunde fast tragisch.«

Daß wir uns Don Juan nicht vorstellen können, ohne seinen Diener und Helfer Leporello, ist also nicht bloß die Folge ihrer rationellen Abhängigkeit voneinander, wie sie in der Handlung zum Ausdruck kommt, sondern weit mehr ein gefühlsmäßiges Ahnen ihrer psychologischen Zusammengehörigkeit als poetisches Produkt. Wir meinen damit, daß der Dichter den »negativen Helden« weder aus der Wirklichkeit genommen, noch etwa zur Belebung oder Kontrastierung der Handlung »erfunden« habe; vielmehr daß die Gestalt des Leporello ein notwendiges Stück der künstlerischen Darstellung des Helden selbst bedeutet. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, an einer Reihe von Dichtungen die Allgemeingültigkeit dieses Mechanismus der poetischen Produktion zu zeigen, wobei sich übrigens herausstellen dürfte, daß die schönsten Beispiele dafür gerade bei den größten Dichtern der Weltliteratur zu finden sind. Es gereicht uns zur Genugtuung, daß auf ein solches Beispiel bereits in der psychoanalytischen Forschung hingewiesen ist und zwar von Freud[1] selbst, der im Anschluß an eine Bemerkung von L. Jekels[2] meint, daß Shakespeare häufig einen Charakter in zwei Personen zerlegt, von denen dann jede unvollständig begreiflich erscheint, solange man sie nicht mit der anderen wiederum zur Einheit zusammensetzt. Die gleiche psychologische Gestaltung einander ergänzender Charaktere finden wir in allen großen Dichtungen; von ihrem elementaren Ausdruck bei einem Cervantes, Balzac, Goethe, Dostojewskij bis in die moderne psychologisierende Literatur, die sich über dieses künstlerische Formproblem mehr oder weniger bewußt Rechenschaft zu geben sucht[3]. Es handelt sich uns aber nicht um die bereits zur psychologischen Banalität gewordene Auffassung, daß der Dichter in

[1] »Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit.« Imago IV 1916, S. 327f.

[2] »Shakespeares Macbeth.« Imago V, 1917.

[3] Gelegentlich gelingt dies auch einem echten Dichter, wie beispielsweise Alphonse Daudet, der seinen berühmtesten Helden ein köstliches Selbstgespräch zwischen Tartarin-Quijote und Tartarin-Sancho führen läßt.

In einem kürzlich (1921) erschienenen Künstlerroman »Ti und Tea« von Alexander Arndt, stellt der Dichter nicht nur bewußt sein Ich in zwei selbständigen Persönlichkeiten dar, sondern weist selbst mehrfach auf den immanenten Zusammenhang dieser beiden Kontrastfiguren hin. (Siehe die Besprechung von Werner Ewald im L. E. vom 15. März 1922, Sp. 727.)

seinen Phantasiengestalten Teile seines Ichs projiziert, was beispielsweise erst neuerdings wieder Léon Daudet in seinem Buche »L'Hérédo« (Essai sur le drame intérieur. Paris 1916) mit der Hereditätslehre der französischen Psychiater zu begründen sucht, sondern um eine ganz spezielle, sozusagen sekundäre Spaltung einer Gestalt in zwei Figuren, die zusammen einen vollwertigen, verständlichen Charakter ergeben, wie beispielsweise Tasso und Antonio bei Goethe oder der Shakespearsche Othello, der so naiv und vertrauensselig sein kann, weil seine eigene Eifersucht in der Gestalt des Jago abgespalten ist.

In ähnlicher Weise wäre auch die Schöpfung der Don Juan-Figur, des frivolen, gewissenlosen Ritters, der Tod und Teufel nicht fürchtet, unmöglich, wenn nicht in Leporello eben der Teil des »Don Juan« abgespalten wäre, der die Kritik, die Angst und das Gewissen des Helden repräsentiert. Mit diesem Schlüssel verstehen wir zunächst, warum Leporello seinen Herrn gerade in allen peinlichen Situationen vertreten muß, warum er sich erlauben darf, ihn zu kritisieren und sozusagen das dem Helden fehlende Gewissen zu ersetzen. Auf der anderen Seite verstehen wir aber auch die Größe von Don Juans Verruchtheit aus der Abspaltung der hemmenden Elemente seiner Persönlichkeit.

Betrachten wir die Handlung unter diesem Gesichtspunkt, so sehen wir, daß Leporello nicht bloß in den bereits erwähnten Szenen seinen Herrn deutlich vertritt, sondern daß er überhaupt das kritisch und ängstlich eingestellte Gewissen des Helden repräsentiert. Im ersten Teil des Dramas tritt er als kritisierende Instanz auf, mißbilligt das Luderleben seines Herrn und fügt sich nur widerwillig darein. Von der Szene im Hause der Donna Elvira angefangen (II. Aufzug), wo eigentlich Herr und Diener gleichzeitig am Leben bedroht werden, tritt das Schuldgefühl stärker in den Vordergrund, um sich dann in der Kirchhof- und weiterhin in der Gastmahlszene zu grausigster Gespensterangst und unerträglichster Gewissensqual zu steigern, die schließlich zum Untergang führt. Wir bedienen uns nicht bloß einer Formulierung von Freud[1], sondern werden damit auch dem tieferen Verständnis

---

[1] »Zur Einführung des Narzißmus.« Jahrbuch VI, 1914. »Massenpsychologie und Ich-Analyse.« 1921.

des ganzen seelischen Mechanismus näher kommen, wenn wir in Leporello eine – allerdings besonders geformte – Darstellung von Don Juans »Ichideal« erblicken.

IV.

Unter dem Ichideal versteht Freud eine Zusammenfassung derjenigen kritisierenden und zensurierenden Instanzen im Menschen, die normalerweise die Verdrängung gewisser Wunschregungen besorgen und in einer Funktion, die wir Gewissen nennen, darüber zu wachen haben, daß diese Schranken nicht durchbrochen werden. Dieses Kontrollorgan im Seelenleben wird von zwei einander ergänzenden und regulierenden Faktoren gebildet: einem äußeren, der die Forderungen der Umwelt vertritt und einem inneren, der die Ansprüche an sich selbst repräsentiert. Präziser gesagt, ist das Ichideal eigentlich eine Repräsentanz der inneren Ansprüche, welche jedoch die äußeren Forderungen der Sozietät bereits zu den ihren gemacht hat. Den Kern des Ichideals bildet das Stück primitiven Narzißmus, auf das das Kind zugunsten der Anpassung verzichten muß, das aber in das Ichideal hinübergerettet wird. Die Anregung zur Bildung des Ichideals geht von dem kritisch-erzieherischen Einfluß der Eltern aus, »an welche sich im Laufe der Zeiten die Erzieher, Lehrer, und als unübersehbarer, unbestimmbarer Schwarm alle anderen Personen des Milieus angeschlossen hatten (die Mitmenschen, die öffentliche Meinung)«[1].

Von diesem Punkt der Ichidealbildung führt ein bedeutsamer Weg zum Verständnis der Massenpsychologie, den Freud in seinem gleichnamigen Buch konsequent weiter verfolgt hat. Von ihren Phänomenen aus gelang es ihm, die Wurzeln der Ichidealbildung in der Entwicklung der Urhorde aufzuzeigen, in der der mächtige Urvater den Wünschen der Söhne als hemmendes Prinzip gegenüberstand, das nur durch reale Vernichtung zu überwinden war. Ehe dies aber möglich wurde, beherrschte er die Urhorde auf Grund der seelischen Einstellung ihrer Mitglieder zu ihm, die Freud eben als primitive »Massenbildung« charakterisierte: »Eine solche primäre Masse ist eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich miteinander identifiziert haben.« (S. 88.)

[1] Siehe Freud: »Zur Einführung des Narzißmus.«

Diese urgeschichtliche Verknüpfung des Ichideals mit der Vaterfigur läßt sich auch in der individuellen Entwicklung aufzeigen, wo der Vater zum ersten Ideal des Kindes wird und in einer bestimmten Phase mittels des Mechanismus der Identifizierung zu einem inneren Anspruch erwächst, der mit dem aufzugebenden Narzißmus zum Ichideal verschmilzt. Den Knoten- und Durchgangspunkt dieser ganzen Entwicklung kennen wir als den infantilen Ödipuskomplex, der ja die Identifizierung mit dem Vater in seiner besonderen Rolle der Mutter gegenüber zum Inhalt hat.

An einer Stelle versucht Freud auch den Punkt in der seelischen Entwicklung der Menschheit aufzuzeigen, wo sich für den Einzelnen der Fortschritt von der Massen- zur Individualpsychologie vollzog (S. 124 ff.): dieser Fortschritt wurde nach der unbefriedigenden Urtat — dem Vatermord — vollzogen, die statt Erfüllung Reue, und statt der ersehnten Freiheit neue kompliziertere innere Einschränkungen brachte; er erfolgte in der Phantasie und wer ihn machte, war der erste epische Dichter. Dieser Dichter log die Wirklichkeit im Sinne seiner Sehnsucht um. Er erfand den heroischen Mythus. Heros war, wer allein den Vater erschlagen hatte, während sich gewiß nur die Horde als Ganzes (die »Brüderschar«) dieser Urtat getraut hatte. Wie der Vater das erste Ideal des Knaben gewesen war, so schuf jetzt der Dichter im Heros, der den Vater ersetzen will, das erste Ichideal. Dieser Held aber, dessen erfundene Taten der Dichter nun der Masse erzählt, ist im Grunde kein anderer als er selbst.

Wenn wir nun auf die männlichen Hauptgestalten der Don Juan-Dichtung zurückblicken, so erkennen wir in Leporellos plumpen Mahnungen zur Besserung die kritisch-ironische Seite des Ichideals, während in seiner ängstlichen Feigheit Gewissen und Schuldgefühl des frivolen Helden abgespalten ist. Aber auf dem entscheidenden tragischen Höhepunkt, in der Kirchhofszene, die den Zusammenbruch Don Juans einleitet, wird die komische Figur des Leporello, welche die Forderungen des Ichideals in spöttischer Weise abtun soll, abgelöst von einem weit mächtigeren Repräsentanten des Ichideals, nämlich dem Schuldbewußtsein, in dessen Darstellung im Standbild des Komturs wir unschwer eine direkte Vater-Imago erkennen. Diese allmähliche Verschärfung und Verstärkung der Ichidealforderung, bis zum letzten entscheidenden Auftreten des »Steinernen Gastes«, entspräche aber gleichzeitig sozusagen einer

Deutung der kritisierenden Gewissensstimme im Sinne der Idealbildung aus dem Vaterkomplex. Diese in der Opernhandlung selbst nach Art eines Traumes dargestellte psychologische Verdeutlichung läßt sich gleicherweise in der Entwicklung des Stoffes verfolgen. Die Stimme des Warners und Mahners fällt nämlich im Burlador und bei Molière, ebenso wie später bei Zorilla, direkt dem Vater zu, gegen den sich der Held regelmäßig verletzend benimmt. Ja, bei den unmittelbaren Vorläufern Molières, bei Dorimon und de Villiers kommt es zu abstoßenden Tätlichkeiten Don Juans gegen seinen Vater, die auch im Titel der Stücke ihren Ausdruck finden[1]. Bei Molière selbst handelt es sich, wie auch später bei seinem Landsmann Dumas père, um einen Testamentstreit, in dessen Verlauf der Held kein Verbrechen, auch nicht das des Brudermordes scheut, um sich in den Besitz des väterlichen Erbes zu setzen. Bei Holtei, einem nachmozartischen Bearbeiter des Stoffes, kommt es gelegentlich eines Wortwechsels zum Vatermord, indem Don Juan seinen unerkannt als Einsiedler lebenden Vater ersticht. »Die Erkenntnis, Vatermörder geworden zu sein, bleibt auf ihn so völlig ohne Eindruck, daß er unmittelbar nach der Schreckenstat sich in der Hütte des Ermordeten einen burlesken Spaß mit dem Feigling Leporello macht. Am Ende prügelt er ihn durch« (Heckel, S. 42). Bemerkenswert ist, daß auch in einigen Puppenspielen der Held seinen eigenen Vater ersticht, worauf dieser ihm als Geist erscheint und ihn zur Hölle befördert; so in dem Ulmer und dem niederösterreichischen Spiele »Don Juan der Wilde oder das nächtliche Gericht oder Junker Hans vom Stein«[2].

Es zeigt sich hier ein bedeutsamer Gesichtspunkt, der uns im Laufe unserer Untersuchung noch beschäftigen und im Schlußabschnitt verständlich werden soll: Daß nämlich einzelne Dichter im Laufe der Überlieferung und Ausgestaltung des Stoffes ein Stück psychologischer Deutung dazugeben, die folgerichtig der analytisch aufgeklärten Genese des Stoffes entspricht.

Neben dem Vater ist es nicht selten, wie beispielsweise bei Lenau, der vom Vater abgesandte Bruder des Helden, der ihn zur Abkehr von seinem lasterhaften Lebenswandel bringen soll. Während Lenau aber, im Gegensatz zu seinen Vorgängern, den

---

[1] Dorimon: »Le festin de Pierre ou le Fils criminel.« Lyon 1659.

[2] Mitgeteilt bei Kralik und Winter, Deutsche Puppenspiele. Wien 1885.

Helden beleidigende Ausfälle vermeiden läßt und den Konflikt zur Höhe einer philosophischen Diskussion zweier Weltanschauungen erhebt, kommt es in dem bereits erwähnten Don Juan von A. Dumas père zum Zweikampf zwischen den Brüdern, in dessen Verlauf der Bruder fällt. Don Juan selbst stirbt, indem ihm der Schatten des gleichfalls von ihm im Zweikampf erschlagenen Sandoval — offenbar einer weiteren Bruderdoublette — das Leben raubt. Dieser Sandoval ist aber anderseits ein unzweideutiger Doppelgänger des Helden selbst, ein »geistesverwandter Kavalier . . . und die beiden bemühen sich, über einander den Preis der Verworfenheit davonzutragen« (Heckel, S. 55). Die Doppelgängerschaft geht auch hier so weit, daß Sandoval seine Geliebte an Don Juan verspielt, sie tötet sich aber, um nicht seine Beute zu werden. Ein ähnlicher Doppelgänger findet sich bei Zorilla in der Gestalt des Don Luis Mejia, mit dem Don Juan eine Wette abgeschlossen hat, »sich in der Anzahl verführter Frauen und im Zweikampf erschlagener Männer zu überbieten, wobei sie einander mit staunenerregenden Ziffern aufwarten können«. (Vgl. Leporellos »Tausendunddrei«.) Dieses Motiv ist charakteristisch für die sogenannten »Lügendichtungen«, auf deren Beziehung zum Don Juan-Stoff später von anderer Seite ein Licht fallen wird[1].

Die enge psychologische Beziehung des Doppelgängermotivs zum Ichideal erklärt es, daß manchmal Leporello als ausgesprochener Doppelgänger seines Herrn auftritt, besonders wo sie einander gegenseitig bei den Frauen vertreten (Amphytrion-Motiv: Vateridentifizierung). Doch entspricht das Doppelgängermotiv scheinbar bereits einer psychologischen Fortspinnung des Don Juan-Problems und wir finden es daher nur in neueren Bearbeitungen, am deutlichsten in einer ganz modernen von Sternheim (1909), wo sich dem Helden ein veritabler Doppelgänger zugesellt, als Nachfolger des inzwischen verstorbenen treuen Dieners, und seinen Herrn bis zum Tode geleitet. Er ist durch seine hemmende Funktion im Wollen des Helden, dessen Tatendrang er mit seiner unheimlichen Ironie immer wieder zurückhält, als kritisch-ironisierende Ichinstanz gekennzeichnet. Wie in zahlreichen Doppelgängergeschichten erscheint sie auch hier zur Verkörperung des Wahnsinns selbst gesteigert,

[1] Es wäre der Mühe wert, dieses Kapitel analytisch zu behandeln. Die Literatur findet man in »Die deutschen Lügendichtungen bis auf Münchhausen«, dargestellt von Carl Müller-Fraureuth (Halle 1881).

was gleichfalls in völliger Übereinstimmung mit unseren psychoanalytischen Auffassungen steht[1]. Im Gegensatz zu dieser psychologisierenden Verwendung des Doppelgängermotivs in der Dichtung steht die Verwendung eines verwandten Motivs, welches die ursprüngliche Bedeutung des Doppelgängers als Todesverkündiger bewahrt hat: nämlich die Teilnahme des lebenden Helden an seinem eigenen Leichenzug, ein Motiv, das zuerst Merimée an den Don Juan heftete, indem er die ältere Sage von dem Ritter, der sein eigenes Begräbnis sah und sich daraufhin bekehrte, aus der Volkstradition übernahm. Dieses Motiv führt uns zu dem unheimlichen Ende des Helden, das in der gesamten Don Juan-Überlieferung von überragender Bedeutung ist.

V.

Wir sind von dem psychologisch formulierten Tatbestand der Identität oder psychischen Zusammengehörigkeit der Figuren des Don Juan und des Leporello ausgegangen und glauben, diesen Tatbestand als typischen Ausdruck eines dichterischen Gestaltungsvorganges zu erkennen, der sich aus der Ichideal-Bildung und ihrer künstlerischen Projektion ergibt. Wir konnten die Deutung dieser beiden dichterischen Figuren aus rein seelischen Mechanismen so konsequent durchführen, weil es sich dabei um künstlerische Phantasieprodukte handelt, die uns aus der Seele des Dichters fertig entgegentreten. Anders verhält es sich mit der Gestalt des »Steinernen Gastes«, den wir zwar auch als extreme Fortführung und Deutung des seelischen Instanzenzuges, Ichideal-Gewissen-Schuldgefühl aufgefaßt haben, dessen Sinn und Herkunft jedoch damit nicht erschöpft ist, da es sich dabei um eine alte Völkertradition handelt, die der erste Dichter und Schöpfer des »Don Juan« der Überlieferung entnommen hat. Hören wir, was Heckel (S. 6) darüber weiß: »Sagen von rächenden Steinbildern finden sich schon im klassischen Altertum. Später finden sich ähnliche Fabeln bei den verschiedensten Völkern: so kennen französische, portugiesische, flämische, deutsche und dänische Volksüberlieferungen die Geschichte vom zu Gaste geladenen Totenschädel. Von besonderer Bedeutung ist das Leontius-Drama, das 1615 am Ingolstädter Jesuitenkolleg gespielt wurde und von dem möglicherweise eine Bearbeitung dem

[1] Siehe Rank: »Der Doppelgänger.« Imago, III. Jahrgang, 1914.

Dichter des Burlador zu Gesicht gekommen ist. Verwandte Züge bieten — außer dem schon genannten »Infamador« — Lope de Vegas Komödien, »Dineros son calidad« und »La fianza satisfecha«. »In allen diesen Darstellungen ist das Wesentliche die Rache des verhöhnten Toten an dem übermütigen Spötter.« Welche überragende Bedeutung die Fabel vom »Steinernen Gast« für den Don Juan-Stoff hat, kann man schon daraus ersehen, daß sie in fast allen Don Juan-Bearbeitungen den Nebentitel, in einigen sogar den Haupttitel bildet.

Was bedeutet dieses Motiv vom rächenden Toten? Die Vorstellung, daß der Tote die Lebenden holt, ist uralt in der Menschheitsgeschichte. Der Primitive äußert sie in Angst vor den Dämonen der Toten und noch in der abendländischen Kultur wird »der Tod« dargestellt durch die Figur des Toten (das Gerippe). Im Burlador ist diese Bedeutung des Holens (vgl. unser: der Teufel soll ihn holen!) noch voll erhalten, denn der Komtur, der bei Don Juan erscheint, ladet ihn zu sich in die Grabkapelle ein und der furchtlose Ritter leistet dieser Einladung Folge, von der er nicht wiederkehrt. Wie Kleinpaul[1] richtig bemerkt hat, ist der einfache, nach und nach immer mehr entstellte Grundgedanke der, daß der tote Mann den Mörder tötet. Im Burlador ist dieser primitive Gedanke jedoch ganz stilgerecht in frivoler Weise verwendet, indem Don Juan der Aminta Treue schwört und sich für den Fall seines Verrats selbst flucht, daß ein Mann ihn töten solle; beiseite flüstert er: »ein toter Mann, ja kein lebendiger«, wodurch er den Fluch zu entwerten glaubt. In späteren Darstellungen erscheint der Komtur nur noch als Todesbote, der dem Don Juan verkündet, daß er am folgenden Morgen sterben werde. Aber auch im Sinne der ursprünglichen Bedeutung des Motivs hieße die großartige Schlußszene nicht viel mehr, als daß Don Juan vom Tode geholt wird, also stirbt, und daß in seiner letzten Stunde das stets unterdrückte Gewissen in ihm erwacht. Eine banale Erklärung, die weder unser intellektuelles Interesse befriedigt, noch die ungeheure Wirkung der Szene auf den Zuschauer verständlich macht, besonders wenn wir den Spuren des hier angedeuteten Zusammenhangs von Todesangst und Schuldgefühl nicht weiter nachgehen.

[1] »Die Lebendigen und die Toten in Volksglauben, Religion und Sage.« Leipzig 1898.

Diese starke Wirkung wird auch durch die Erwägung nicht verständlicher, die uns sagt, daß in diesem Bild vom Toten, der den Lebenden holt, einer der ältesten und tiefsten Affekte der Menschheit berührt wird. Nachdem bereits vor mehr als einem Vierteljahrhundert Rudolf Kleinpaul (l. c.) auf die große kulturgeschichtliche Bedeutung dieses körperlichen Geisterglaubens hingewiesen hatte, der mit der Leiche und ihrem Verwesungsprozeß eng zusammenhängt, hat ganz kürzlich Hans Naumann[1], merkwürdigerweise ohne an seinen bedeutenden Vorgänger anzuknüpfen, an einem reichen Material gezeigt, daß unzählige Gebräuche, Formen und Motive auf einen materialistischen Präanimismus eingestellt sind. Auch er sieht die Begründung des »Unseelischen« darin, »daß der Mensch mit dem Eintritt des Todes gar nicht die Eigenschaften des lebenden Körpers verliert wie etwa im Seelenglauben beim Abschied der Seele. Er scheidet nur aus der Gemeinschaft der menschlich Lebenden in eine der unheimlich, übermenschlich, dämonisch Lebenden« (S. 23). Erst mit der Verwesung gehen deutliche Veränderungen an dem Körper vor, die zur weitverbreiteten Vorstellung von einem zweiten Tode führen, einer Idee, die noch in der homerischen Welt und ihrem primitiven Seelenglauben wirksam ist. Aber auch nach diesem zweiten, dem Verwesungstode, lebt noch etwas weiter, was gleicherweise wie der griechische Seelenbegriff unsere Volksvorstellung vom Sensenmann zeigt. Die Angst vor diesem materiell oder immateriell weiterlebenden Toten schafft nun eine Reihe von Bräuchen, die sich als Schutzmaßregeln gegen ihre Wiederkehr verstehen lassen: »Hockerstellung, Einschnüren und Zusammenschnüren der Toten, der Übergang zu den engeren Kisten- und Muldengräbern, Aufschüttung von oft ungeheurem Stein- und Erdgeröll, schließlich das unterirdisch verborgene Grab usw. werden ja wohl mit Recht heute als Schutz- und Abwehrmaßregeln der Lebenden gegen die Toten gedeutet. Absicht, die Wiederkehr zu verhindern, ist die vornehmste und vielleicht einzige Antwort auf die Frage nach den Ursachen der mit so unerbittlicher Strenge vom Volksgefühl verlangten Bestattung« (Naumann, S. 57). In diesem Zusammenhang faßt Naumann auch die als relativ später Brauch auftretende Leichenverbrennung folgerichtig als einen konsequent fortgesetzten Abwehrritus auf, dessen

[1] »Primitive Gemeinschaftskultur.« Diederichs, Jena, 1922.

Versagen sich in der Großartigkeit und Zähigkeit des animistischen Seelenglaubens verrät.

Wie aber so oft in der Geschichte wissenschaftlicher Ideen scheint auch hier die Betonung des früher Vernachlässigten ins andere Extrem zu führen. Indem Naumann mit Recht gegen die Überschätzung des späteren Animismus die primären, sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen der körperlichen Welt zur Erklärung heranzieht, verliert er nämlich das Psychologische selbst, das ja letzten Endes ein legitimierter Abkömmling des Animismus ist, gänzlich aus den Augen. Und so kommt es, daß der ganze Glaube von den materiell fortlebenden Toten, der auf der Angst vor denselben beruht, psychologisch unerklärt bleibt. Hier fehlen dem Autor ganz offenbar die psychoanalytischen Gesichtspunkte, die uns Freud in »Totem und Tabu« (1913) zum Verständnis des Dämonenglaubens gegeben hat. Denn nur aus dem Schuldgefühl, das die ambivalente Einstellung des Ödipuskomplexes zurückläßt, kann der Mensch zu der im Totenkult fortwirkenden Angstvorstellung kommen, das Sterben als Rache der Toten aufzufassen, d. h. auch den natürlichen Tod, der vermutlich in primitiven Zeiten nicht der natürliche gewesen sein wird, als Strafe zu empfinden. Dies setzt aber voraus, daß der Tote als ein Ermordeter aufgefaßt wurde, der seinen Mord zu rächen hat, eine Vorstellung, in der die urgeschichtliche Situation psychisch weiterlebt.

So erklärt es sich, daß bei zahlreichen Völkern der Tod eines Menschen durchaus als der Racheakt eines Getöteten gilt, und was der Mensch mit natürlichen Mitteln nicht erreicht, gelingt dem Toten mit dämonischen. Indische Märchen halten, wie Naumann ausführt (S. 51) den Übergang vom Menschen zum Dämon durch das Medium des Todes deutlich fest. »Mit der Absicht, sich blutig zu rächen, starb der Asket und wurde zum Rakschasa«, d. h. zum Dämon, Vampir, Drachen. Oder man nimmt sich selbst das Leben, um bestimmte Drohungen ausführen zu können, ein magisches Motiv, das in der Psychologie des Selbstmords eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt[1].

Halten wir das psychoanalytische Verständnis des Dämonenglaubens aus dem Schuldgefühl mit einem anderen, bisher gleich-

[1] Nach dem indischen Volksglauben gehen unmittelbar vor dem Selbstmord geäußerte Wünsche in Erfüllung. »Indische Märchen.« Herausgegeben von J. Hertel, Jena 1921. S. 249, Anmerkung.

falls unverstandenen Zug dieser gefährlichen Toten zusammen, so ergibt sich die Möglichkeit, ein weiteres Stück der Urgeschichte zu rekonstruieren, das die Sage vom rächenden Toten in ihrer besonderen Gestaltung im Don Juan verständlich macht. Es ist dies der bereits von Kleinpaul und auch von Naumann an reichem Material belegte Glaube, daß der Leichendämon die Lebenden, die das Unglück haben, von ihm erreicht zu werden, mit auf=fallender Häufigkeit frißt. Bei Naumann findet sich, allerdings unverstanden und unerklärt, eine große Anzahl derartiger Über=lieferungen von verschiedenen Völkern. »Fällt der tote Fidschi=krieger im Kampfe mit dem Samu, so kocht und frißt ihn der Unhold, und es sind also beide, der Dämon wie der Krieger, sehr materialistisch gedacht: eine Seele zu kochen und zu fressen, würde kaum lohnen. Es handelt sich bei dem Samu um den auch im Nordischen (Hräswelgr, Nidhöggr) wie im Chinesischen und wohl auch sonst in mancherlei Formen auftretenden Leichen=verschlinger« (S. 29). Im Chinesischen wird der Grabschänder, der den ungeheuer schwer gewordenen Sarg ein wenig öffnet, vom Toten hineingezogen, zerrissen und aufgefressen. Daraus erklären sich eine Reihe von Totenbräuchen, unter anderen auch die Mitgabe von Speisen für die spätere »Reise ins Jenseits«: »so fressen nordische Leichen im Hügel Falken, Hunde und Pferde, die man ihnen mitgegeben hatte« (S. 55). »Der Mund der Leiche darf nicht offen stehen, weil sonst der Tote keine Ruhe im Grabe hat, sondern ein Nachzehrer wird. Kleidungszipfel dürfen seinem Munde nicht zu nahe kommen, sonst wird er ein Nachzehrer« (S. 41). »Und aufs innigste hängen diese chinesischen und nordi=schen Fresser in Sarg und Grab zusammen mit dem deutschen und slawischen Nachzehrer=, Blutsauger= und Vampyrglauben. Auch der Vampyrglaube beruht noch immer auf ganz präanimisti=schen Grundvorstellungen. Leichen mit frischer Farbe und offenem linken Auge erhalten sich im Grabe lebendig, kommen heraus zur Nacht, saugen das Blut ihrer Opfer, holen in kurzer Frist ihre Familie, die ganze Dorfgemeinschaft nach. Besonders zur Zeit schwerer Seuchen wird der alte Glaube lebendig. Wo man Nach=zehrer ausgrub, fand man sie im Blute schwimmend, zerfleischt und zerkratzt. Vielleicht vom Ringkampf mit dem Opfer, den man sich nicht sinnlich genug vorstellen kann . . . Der erste von der Seuche Ergriffene und an ihr Verstorbene ist der Vampyr, er

sitzt aufrecht in seinem Grabe und zehrt an seinem Leichentuch. Solange wie er braucht, um damit fertig zu werden, solange dauert die Seuche. Die Nachzehrer werden ausgegraben, es werden ihnen mit dem Spaten die Köpfe abgestochen, daß sie ‚quietschten wie die Ferkel'« (S. 55).

Zum Verständnis dieser merkwürdigen Eigenschaft der Toten macht Kleinpaul wenigstens einen Versuch der Erklärung, der, wenn er auch rationalistisch aussieht, doch in geistreicher Weise tiefere Beziehungen andeutet und schließlich die Konsequenz zieht, daß der Kannibalismus dabei eine große Rolle spiele. In primitiver Zeit sei die Hauptspeise des Menschen der Mensch gewesen und diese tief eingepflanzte Tatsache lebe heute noch in zahllosen Rudimenten, unter anderem auch in der Sage vom Werwolf, weiter (S. 122). An einer Stelle wagt Kleinpaul sogar, gestützt auf prähistorische und ethnologische Funde, die Behauptung, daß das Verzehren der Toten »die älteste und verbreitetste Form der menschlichen Exequien gewesen sei, wobei bemerkt werden muß, daß man bei vielen Völkern und sogar bei höheren Tieren die Sitte beobachtet hat, die Leichen ihrer Angehörigen selber zu verspeisen und dann die Knochen zu begraben. Seitdem W. M. Flinders Petrie in mehreren ägyptischen Felsengräbern aus dem vierten Jahrtausend v. Chr.[1] teils in Särgen, teils in einfachen Hüllen von Leinentüchern sorgsam gruppierte Menschengebeine gefunden hat, die eine kunstvolle Zerstücklung des Skeletts verraten, ist er geneigt, diese Sitte, die als Endokannibalismus bezeichnet worden ist, auch den alten Ägyptern zuzuschreiben« (l. c. S. 63). Als diese Form der Beseitigung zu anstößig erschien, überließ man den Tieren dieses Erbe primitiver Menschheit und damit ein Tabu, welches die Kluft zwischen dem Menschen und dem ihm verwandten Tier für Jahrtausende unüberbrückbar gemacht hat. In Ägypten war es offenbar der Geier, der in den auf uns gekommenen Überlieferungen dieses Kulturkreises eine so ungeheure Rolle spielt, in anderen Ländern alle Arten Hunde und hundeartigen Raubtiere (Schakale, Wölfe, Hyänen etc.).

[1] Wie lächerlich wirken diese historischen Daten gegenüber den prähistorischen Skelettfunden, die den Kannibalismus für das vorgeschichtliche Europa bezeugen! Man vgl. als Beispiel, was Otto Hauser (Urmensch und Wilder, Berlin 1921) über die Funde von Krapina (Kroatien) sagt, aus denen er schließt, daß die Anthropophagie vor rund 40.000 Jahren im vollem Flore stand (l. c. S. 156).

Der Brauch, die Toten gewissen Tieren als Speise zu überlassen, hat sich bei manchen Völkern bis auf den heutigen Tag erhalten. Die Parsen, Nachkommen der alten Perser, bringen ihre Toten in die »Türme des Schweigens«, wo sie nach den altüberlieferten Vorschriften des Avesta ausgesetzt und den Raubvögeln zum Fraß überlassen werden. Sehr überzeugend weist Kleinpaul nach, daß bei den Persern ursprünglich der Hund der offizielle Leichenverzehrer war, der sich im heutigen Zeremoniell nur mehr mit einer stummen Rolle begnügen muß (S. 62)[1]. Sie besteht darin, daß der Parse im Angesicht des Hundes stirbt, der in das Sterbegemach geführt wird, um mit seinem Blick den Fliegengeist zu schlagen. »Um den Blick des Hundes auf ihn zu lenken, wird ein Brot in vier Stücke geschnitten und in der Richtung nach dem Sterbebett zu geworfen. Die abendländischen Gelehrten denken hier an den Honigkuchen, die *Μελιτοῦττα*, die einst in Griechenland für den Cerberus neben die Leiche gelegt ward . . . Diese Zeremonie heißt das Sägdid, wörtlich: der Hund (Säg) hat gesehen (did). Es ist das Visum des heiligen Tiers, das Vidimus des Todes« (S. 59). Die Zeremonie wird bei der Überführung zum Turm dann noch einmal wiederholt, und erst nachdem der Hund das Totenantlitz zum zweitenmal gesehen hat, wird der Tote dem Fraße preisgegeben. Ursprünglich sollte der Hund selbst den Leichnam auffressen wie der Cerberus, der jeden hinein, aber niemand herausläßt, ein richtiger Wächter, wie ihn die berühmte Stelle der Theogonie (769 ff.) beschreibt:

> Kommen die Toten,
> wedelt er mit dem Schwanz und mit den Ohren, doch niemals
> läßt er sie wieder heraus, den Ausreißer packt er und frißt er.

Diesen Höllenhund faßt Kleinpaul scharfsinnig als den Leichenhund, der in die Unterwelt verbannt wurde, als sein irdisches Amt von der Sitte verpönt worden war, und stellt ihn in Parallele mit dem von den Griechen gleichfalls in die Unterwelt versetzten Geier, der dort an der Leber des Riesen Tityus frißt, eine Höllenqual, die der Mythus auch dem Prometheus für sein Verbrechen des Feuerraubes erleiden läßt. »Die Schrecken der Unterwelt rekrutieren sich aus den Bestattungsformen der Oberwelt«

[1] Herodot erzählt tatsächlich von den Persern, daß kein Leichnam eher begraben werde, bis ein Hund oder Vogel daran gezehrt habe.

(Kleinpaul, S. 88). So entstand auch die christliche Hölle, indem man die einzelnen Scheiterhaufen zu einem Feuerstrom zusammensetzt, der die Rückkehr abschneidet und schließlich — reguliert, um das Gefängnis der verdammten Seelen herumgeleitet wird, die — ewig Höllenqualen erleidend — doch dabei unsterblich sind.

Bei primitiven Völkern, die keine so reiche Mythologie entwickelt haben, finden wir die Beseitigung der Toten heute noch auf den frühen Stufen der Entwicklung. So glauben die Mongolen der Wüste Gobi nach den neuesten Berichten des Asienreisenden Hermann Consten an die Wiedergeburt, deren sie den Toten möglichst rasch teilhaftig werden lassen wollen. Die Veranstaltungen, die sie dazu treffen, erscheinen uns aber geradezu als ein wirksames Mittel gegen jede Wiedergeburtsmöglichkeit. Für gewöhnlich wird die Leiche den Hunden zum Fraße überlassen. In der Nähe von großen Seen wird sie ins Wasser geworfen, um von den Fischen vernichtet zu werden. Auf Höhen wird sie auf ein Stangengerüst oder auf dem nackten Fels den Geiern zum Fraß preisgegeben. Aus der Beschreibung des Begräbnisses eines angesehenen Lama, dem Consten Gelegenheit hatte beizuwohnen, heben wir nur die Trommel- und Trompetenmusik deswegen hervor, weil die aus zwei Stücken zusammengesetzten Doppeltrommeln mit Menschenhaut bespannt waren und menschliche Wirbel- und andere Knochen daran hingen, die bei der schnellen wirbelnden Bewegung des Handgelenkes des Trommelschlägers mit Wucht auf das Trommelfell fielen. Die Trompeten waren ebenfalls aus menschlichen Röhrenknochen angefertigt. Ein beachtenswerter Hinweis auf eine Tatsache, deren weitere Verfolgung bis zur ursprünglichen Funktion der »Musik« beim Trauerritus führen würde.

Aber noch unsere eigenen hochkultivierten Bestattungssitten sind nicht weiter von ihren primitiven Vorläufern entfernt als wir selbst von den Menschen, die sie ausübten. Nicht bloß die Tatsache, daß auch wir unsere Toten noch von den Maden und Würmern auffressen lassen, die Kleinpaul mit den übrigen Aastieren auf eine Stufe stellt (S. 73), sondern auch das Grab selbst, das aus dem Seelenglauben heraus geschaffen wurde, um die Aastiere von der vollständigen Vernichtung des Körpers abzuhalten, ist selbst unter dem symbolischen Bilde eines solchen Aastieres angeschaut worden: es ist unser »Sarg«, entstanden aus

dem griechischen Sarkophagos, was wörtlich »Fleischfresser« heißt (l. c. S. 70 f.). Die Griechen selbst haben, wie Plinius uns überliefert, dies von der besonderen ätzenden Eigenschaft des angeblich häufig zum Sargbau verwendeten Höllensteines abgeleitet, doch macht es Kleinpaul plausibel, daß dieser etymologische Mythus aus Unverständnis des fleischfressenden Grabes erst sekundär erwachsen sei (S. 77). Der steinerne Sarkophag als Symbol des menschenverschlingenden Höllenrachens kommt noch im Hamlet als Gleichnis vor:

> Warum die Gruft, darin wir ruhig eingeurnt dich sahn, geöffnet ihre schweren Marmorkiefern, dich wieder auszuspein!

und hat wahrscheinlich auch am »Steinernen Gast«, der ja selbst die verschlingende Gruft personifiziert, einen starken Anteil. Dieser scheint nicht bloß wie Naumann meint darauf beschränkt, »daß Starrheit, Kälte und Schwere der Leiche durch die maßlose Phantasie zu Verwandlung in Stein gesteigert werden«, was »eine präanimistische Umschreibung für den Tod in Märchen und Sage ist« (l. c. S. 42 f.). Wenn wir nach dem psychologischen Motiv für diese spezielle Auffassung fragen, so sehen wir auch da die Schuld- und Straftendenz wirksam, indem der Stein neben dem Toten auch das Grabmal repräsentiert, das jeden einmal verschlingt. Möglicherweise ist im Steingrab mit seiner strafenden Bedeutung ein Rest frühprimitiver Tötungsart verborgen, auf den Róheim gelegentlich mit dem Bemerken hingewiesen hat[1], daß der Stein zugleich die tötliche Fernwaffe des Urmenschen und die Grabbelastung darstellt, die den Ermordeten am Auferstehen hindern soll. Diesen Sinn scheinen noch gewisse Totenbräuche zu haben, die man als »Steinigung der schädlichen Geister« auffaßt und die besonders von Mekka her bekannt sind (Kleinpaul, S. 64). Als Revanchehandlung des Toten erscheint das Motiv in einem chinesischen Märchen (Nr. 69), wo der lebende Leichnam aus

[1] In seinem Vortrag: »Steinheiligtum und Grab« in einer Sitzung der Budapester Psychoanalytischen Vereinigung am 8. Oktober 1921: »Das Steinewerfen in den religiösen Riten ist ein Überbleibsel der Urkämpfe der Menschheit, der geworfene Stein war die geeignete Waffe in den Händen der Masse, um den stärkeren Einzelnen, in dessen Nähe man sich nicht traute, zu überwältigen.« (Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, VII, 1921, S. 523.)

Die strafende Bedeutung des Steinhaufens ist in dem israelitischen Brauch erhalten, über den Leichen hingerichteter Verbrecher Steinhaufen aufzurichten. Vgl. Georg Beer: Steinverehrung bei den Israeliten, Berlin 1921.

seinem Grabe kommt und wie ein ungezogener Junge mit Steinen nach den Lebenden wirft.

Zum weiteren Verständnis des »Steinernen Gastes« ziehen wir Überlieferungen von menschenfressenden Leichendämonen heran, die das Motiv der Einladung noch kennen. »Eine Variation des steinernen Mannes ist der eiserne oder halbeiserne Mann.« Balkanmärchen Nr. 59[1] bringt den halbeisernen Mann als Dämon, der Menschen frißt . . . Er riecht Menschenfleisch und saugt dem Ankömmling das Blut aus. »Der Wolf mit dem eisernen Kopf« des Balkanmärchens Nr. 63 ist ein gefährlicher Dämon . . . Es handelt sich um den menschenfressenden Wiedergänger, der am Tage der Hochzeit seinem Versprechen gemäß den Bräutigam holen kommt. Der menschenfressende eiserne Derwisch des neugriechischen Märchens Nr. 60[2] aus Epirus ist die genauere Parallele in reinerer Form. Die reinste aber zeigt die neuisländische Sage »Der Bräutigam und das Gespenst«. Auch hier erscheint der Dämon, ein »fürchterlicher großer Mann«, am Tage der Hochzeit, zu der ihn der junge Totengräber einst vor fünf Jahren leichtfertig eingeladen hatte, als er sein großes Schenkelbein gelegentlich aus dem Friedhofsboden hob (Naumann, S. 44.) (Siehe die Friedhofsszene im Hamlet!)

Wir haben uns damit einem ersten Verständnis des Motivs vom steinernen Gast angenähert, der gleichfalls auf eine frivole Einladung hin erscheint, um den Lebenden mit sich zu nehmen. Die Angst des Gefressenwerdens erscheint ganz im Sinne des spöttelnden Don Juan-Charakters in der Oper zu einem lustigen Festmahl umgearbeitet, einer Art Totenschmaus, an dem der Tote selbst teilnehmen solle[3]. Tatsächlich sitzt im Burlador der steinerne Gast schweigend in der Tafelrunde, während die anderen um ihn herum durch verdoppelte Ausgelassenheit ihr inneres Grauen zu betäuben suchen. Und in der Grabkapelle, wohin Don Juan der Einladung des Komturs folgt, nötigt ihn

[1] »Märchen aus dem Balkan.« Herausgegeben von Leskien. Jena 1915.

[2] »Neugriechische Märchen.« Herausgegeben von Kretschmer. Jena 1917.

[3] In ähnlicher Weise philosophiert bekanntlich auch Prinz Hamlet. »Wo ist Polonius?« — »Beim Abendessen,« antwortet Hamlet. »Er speist nicht, er wird gespeist. Wir mästen Ochsen und uns selber mästen wir für die Würmer. Der fette König und der magere Bettler sind nur verschiedene Bissen, zwei Teller, aber für eine Tafel. Das ist das Ende vom Lied.« In der Hamlet-Sage ist das Motiv in noch ursprünglicherer Form erhalten, indem der Held den Belauscher seines Gesprächs mit der Mutter nach der Tötung selbst zerstückelt und den Schweinen zum Fraße vorwirft (siehe im nächsten Abschnitt das Motiv der Zerstücklung).

dieser dann zum Essen, wobei Skorpione und Schlangen die Gerichte sind, essigsaure Galle der Wein und Trauergesänge die Tafelmusik. Nach der Mahlzeit erfüllt sich das Strafgericht, das Don Juan selbst durch seinen Schwur einem Mädchen gegenüber verschuldete, indem er sein Eheversprechen mit dem Ausruf bekräftigte: »Wird mein Wort je im geringsten falsch befunden, so mag mich eine Leichenhand vernichten!« In dieser ungeheuren, über das Grab hinaus drohenden Leichenhand erkennen wir den Ausdruck des unvertilgbaren Schuldgefühls vor der gefürchteten väterlichen Strafe.

VI.

Wenn wir nun im steinernen Gast der Sage den leichenfressenden Totendämon zu erkennen glauben, der das Urverbrechen rächt, so erhebt sich die Frage, wie diese Auffassung mit unserer bisherigen Deutung der Gestalt im Sinne des Gewissens, und anderseits mit dem Don Juan-Motiv selbst in Zusammenhang steht. Die Beantwortung beider Fragen finden wir in der menschlichen Urgeschichte und ihrem Niederschlag in der späteren Überlieferung.

Der aus dem Grabe wiederkehrende Todesdämon, der den Schuldigen fressen kommt, ist nichts anderes als eine Personifikation der Gewissensbisse, die als solche ihre Herkunft aus der Urtat des Vatermordes verraten. Die Angst vor seiner Wiederkehr und der besonderen Rache, dem Gefressenwerden, welche durch die verschiedenen Bestattungsbräuche beruhigt werden soll, erklärt sich als ein Stück Vergeltungsangst, das aus dem Schuldbewußtsein stammt. Die Totemmahlzeit, wie sie uns Freuds Deutung durchleuchtet hat, als in der Opferspeise, im Abendmahl (»nehmet hin und esset, dies ist mein Leib«) und im Leichenschmaus fortlebend, findet letzten Endes im gemeinsamen Verzehren des gemeinsam erschlagenen Urvaters ihr prähistorisches Vorbild. Diese unserem Empfinden grauenhaft erscheinende Annahme wird nicht bloß durch die Tatsache des Kannibalismus, sondern auch durch eine Reihe ganz spezieller ethnologischer Überlieferungen bestätigt. So berichtet Herodot (III, 38) von den Kalatiern, einem indischen Volk, daß sie ihre Väter aßen und von den Massageten (I, 216), wo einen, wenn er gar zu alt wird, die Verwandten schlachten »und noch anderes Vieh dazu und kochen das Fleisch und halten

einen Schmaus und das ist ihre größte Seligkeit«[1]. Man kann versuchen, diese Sitten unserem Verständnis näher zu bringen, indem man darauf hinweist, daß ihnen tiefwurzelnde abergläubische Vorstellungen zugrunde liegen, die in der Religion weiterleben[2]. Der Primitive verzehrt gewisse tierische Körperteile, um sich deren Kraft einzuverleiben und er glaubt auch, die Kräfte des mächtigen Urvaters durch das Verzehren gewisser Körperteile desselben zu erlangen. Anderseits wird die Angst, der Erschlagene könnte wiederkommen, seinen Mord zu rächen, am wirksamsten durch die radikalste Art seiner Vernichtung und die das Fressen symbolisierende Identifizierung[3] paralysiert; allerdings beides nicht mit dem erwarteten Erfolg, wie der Durchbruch eines nie und durch nichts zu beruhigenden Schuldgefühls gerade an diesen Punkten zeigt. Denn während der primitive Totenritus die möglichst rasche, wenngleich nicht ganz spurlose Vernichtung des Körpers durch das Fressen erreicht, schafft und verstärkt er ein immaterielles unauflösliches Schuldgefühl, das in den mythischen und religiösen Überlieferungen nach immer neuen Entlastungen und Rechtfertigungen sucht und auch in der vollständigsten, reinsten Vernichtung durch das Feuer keine Beruhigung findet. Denn das ewig lebendige Schuldgefühl läßt den Körper noch von der Flamme »verzehrt« werden und aus diesem materiellen Läuterungsprozeß die losgelöste »Seele« hervorgehen, die als unsichtbarer Feind im animistischen Aberglauben wie im neurotischen Symptom weiterwirkt, bis sie von der Psychoanalyse in wissenschaftliches Bewußtsein umgewandelt sein wird.

Aus einer der Frühphasen des uralten Kampfes gegen das materialisierte Gewissen stammt eine Reihe von griechischen Mythen, in denen das Motiv der Zerstücklung mit dem des Tötens und Verzehrens von Menschen eng verbunden oder abschwächend an dessen Stelle getreten ist. Da ich diese Über-

---

[1] Auch heute noch lebt bei zahlreichen Völkern die Sitte fort, sich der Greise zu entledigen, sei es durch deren Tötung, wie es bei den Eskimo und Grönländern geschieht, bei denen der Sohn seinen Vater, wenn dieser alt und unnütz wird, erhängt, sei es durch Aussetzung des Hausvaters wie bei den Chiappavaeren (Nordamerika). Daß bei vielen Völkern für den Haussohn sogar eine Verpflichtung bestand, seinen gebrechlichen Vater umzubringen, kann nur als bewußter Nachklang der Totemopferung verstanden werden.

[2] Eine psychologische Deskription des »Speisenabscheus« gibt Julian Hirsch in der Zeitschrift für Psychologie (Bd. 88, H. 6, März 1922).

[3] Vgl. die »orale« Bedingtheit der Identifizierung bei Freud (Massenpsychologie, S. 67).

lieferungen — von Pelops, Atreus und Thyestes, Harpagos u. a. m. — bereits eingehend behandelt habe[1], begnüge ich mich hier mit dem Hinweis, daß es sich dabei regelmäßig um die Kinder handelt, die dem Vater als Speise vorgesetzt werden. Die griechische Kosmologie von dem seine eigenen Kinder verschlingenden und von seinem jüngsten Sohne Zeus entmannten Kronos, versetzt diese Überlieferung in eine prähistorische Urzeit, gibt sie dafür aber in ihrer ganzen ungeschminkten Kraßheit wieder[2]. Der Kronos=Mythus selbst stellt sich als eine heroische Überarbeitung des in gewissen Punkten noch primitiveren ägyptischen Osiris=Mythus dar. Dort ist es der Bruder des von der Schwester sexuell begünstigten Osiris, der diesen mit einer Anzahl von Helfern — 14 oder 26 oder 72 — erschlägt und den Leichnam in ebensoviel Stücke zerteilt, was das entsprechende Verzehren voraus=zusetzen scheint. Er gibt nämlich nach Diodor (c. 21) zur Abschwächung der eigenen Schuld jedem seiner 26 Mitverschworenen einen Teil des Osiriskörpers; den Phallus wollte aber keiner — offenbar als Zeichen der Hauptschuld — nehmen. Dieser hat als ganz besonderer Teil auch ein besonderes Schicksal: er bleibt später verschwunden, mit der Motivierung, er sei von einem Fisch verschlungen worden, während das Schuldgefühl in der Form der mythischen Wunschphantasie die übrigen Körperteile — wie so häufig noch im Märchen — wieder zu einem Ganzen zusammensetzt. In dieser kompensierenden Reaktion auf die primitive Zerstücklung ist vielleicht der mythische Ausdruck eines Entwicklungsschubes bewahrt, der die Ägypter vom Fressen ihrer Leichen zum pietätvollen Brauch des Einbalsamierens führte, der den Körper selbst vor dem chemischen »Aufgefressenwerden« schützt.

Zu den ursprünglichen Zügen des Osiris=Mythus gehören auch die zahlreichen Helfer bei der Untat, die wir im späteren Heroenmythus beseitigt und durch die Überlegenheit des Einen, Jüngsten ersetzt finden, der dann in unseren Märchen so oft noch die Rolle des Junker Prahlhans spielt. Ein Vergleich der ägyptischen

---

[1] »Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage« 1912, Kap. IX, wo auch die Anknüpfung an weitere mythologische Themata zu finden ist.

[2] Der Kinderfresser scheint nach einer Bemerkung Naumanns (S. 70) noch im Herodes der Jesusüberlieferung weiterzuleben und findet sich rationalisiert in der Geschichte des Ugolino wieder, die Dante (im 33. Gesang der Hölle) erzählt und die Gerstenberg in einer Tragödie behandelt hat: der im Hungerturm schmachtende Vater nährt sich von den Leichen seiner Kinder.

Osiris-Sage mit der griechischen Kronos-Mythe vermag uns den ganzen Umfang der heroischen Umarbeitung des urzeitlichen Stoffes zu vergegenwärtigen, wenngleich wir uns klar darüber sind, daß auch die ägyptische Darstellung die Urgeschichte nicht unverändert wiedergibt. Im Ägyptischen wird der Urvater aus sexueller Eifersucht von der Horde bekämpft, zerstückelt und — wie wir supponieren — verschlungen, was in der Überlieferung nur vom Phallus erzählt wird. Im Griechischen wird der Vatergott beim Geschlechtsakt überlistet und nur noch kastriert (der Phallus ins Meer geworfen), mit der beachtenswerten Motivierung: »er übte zuerst solch schimpfliche Taten« (Hesiod). Das bezieht sich darauf, daß der Urvater in seinen Söhnen die Gefahr wittert, und sie entweder gar nicht zur Welt kommen läßt oder sofort nach der Geburt verschlingt. Hier finden wir eine erste Andeutung zur Rechtfertigung des Urverbrechens gegen den Vater, dem vorgeworfen wird, er habe die eigenen Söhne verschlungen. Dieses Bedürfnis nach Rechtfertigung im Zusammenhalt mit der Rolle der Frau in der heroischen Überlieferung läßt uns mit Freud schließen, daß die heroische Dichtung einer lügenhaften Umarbeitung der Wirklichkeit im Sinne der Wunschphantasie entspricht.

Als bekanntesten Typus einer derartigen kompletten Phantasieumkehrung nennen wir die zahlreichen Menschenfressermärchen, die sich bei Natur- und Kulturvölkern gleicherweise finden und uns in der populären Fassung des Däumling-Märchens geläufig geworden sind. Däumling und seine Brüder werden von den Eltern ausgesetzt. Abends gelangen sie im wilden Wald in das Haus des Menschenfressers, der abwesend ist. Die mitleidige Frau versteckt sie. Als der Riese heimkommt, wittert er die Beute mit dem bekannten Ausruf: »Ich rieche Menschenfleisch«! Mit Mühe erwirkt die Frau noch eine Frist bis zum nächsten Morgen für ihre Schützlinge. Doch in der Nacht kommt der Unhold in die Schlafkammer, um den sieben Brüdern die Hälse abzuschneiden. Durch eine List Däumlings tötet er aber statt dessen seine eigenen sieben Töchter. Die Brüder entfliehen und Däumling nimmt die Siebenmeilenstiefel des Menschenfressers mit sich, was sowohl einer Kastration des Urvaters als der Identifizierung mit ihm entspricht. Ist in dieser Version noch ein Rest der Umwandlung erhalten, mittels deren sich der Jüngste

in Phallusgestalt (Däumling) aus der Brüderhorde heraushebt, so zeigt die typische Märchenüberlieferung nur mehr den einen, den Helden, der auf gleiche Weise von der Frau versteckt und »gerettet« wird, wie der Phallus von der liebenden Gattin Isis. Aus dieser sexual-symbolischen Motivierung erklärt sich, daß die Phantasie an einer so schmählichen Heldenrolle keinen Anstoß nimmt, wie sie das Einschleichen, Verstecken durch die Frau und Überlistung des Riesen darstellen. Mit der Rolle der Frau werden wir uns noch zu beschäftigen haben und möchten hier nur zum Verständnis der ganzen Phantasiebildung an die Freudsche Deutung erinnern, wonach »in der lügenhaften Umdichtung der Urzeit das Weib, das der Kampfpreis und die Verlockung des Mordes gewesen war, wahrscheinlich zur Verführerin und Anstifterin der Untat wurde«.

Was die Herkunft und Rolle des Menschenfressers betrifft, so halten wir es für eine Fehldeutung von Naumann, wenn er im Anschluß an Schoning die Riesen als Leichendämonen auffaßt, die durch die Phantasie ins Riesenhafte gesteigert wurden. Der psychologische Zusammenhang kann offenbar nur der sein, daß beide, Leichendämon und Riese, Personifikationen des übermächtigen gewalttätigen Urvaters sind, beide Male in der Darstellung gefährlicher Wesen, nur mit dem Unterschied, daß der die Lebenden verzehrende Leichendämon dem Schuldgefühl des Mörders als Rächer seiner eigenen Mahlzeit erscheint, während der menschenfressende Riese der Rechtfertigungsphantasie des heroischen Helden entspricht, der mit der Urtat ein vorher begangenes Verbrechen des Urvaters zu sühnen vorgibt (»er übte zuerst solch schimpfliche Taten«).

Über die weitere Bedeutung dieser Menschenfresserphantasie und insbesondere die Rolle, welche die Frau darin spielt, können wir uns durch Heranziehung der entsprechenden Überlieferungen der Naturvölker unterrichten, die Frobenius zusammengestellt hat[1]. Die oft gänzlich unmotivierte Helferrolle der Frau wird manchmal so erklärt, daß sie die Frau (oder Schwester) des Helden ist und vorher von dem Riesen geraubt worden war, der sie nun als sein Weib besitzt. Der Held zieht hier aus, um sie aus der Gewalt des Urvaters zu befreien und motiviert damit

[1] »Das Zeitalter des Sonnengottes.« I. Berlin 1904.

seine Tat als eine legale (so z. B. bei den Tibetmongolen, im IV. Kapitel des Bogda Gesser Chan). Der Tod des Ogren (Riesen) erfolgt nach Frobenius entweder durch den verschluckten Glutstein (den wir aus der Kronos-Mythe und dem Rotkäppchen kennen), durch Versteinerung (siehe den steinernen Gast) oder durch Zerstücklung (Freßmotiv). Frobenius charakterisiert diesen Ogrentypus, zu dem er auch die indogermanische Polyphem-Sage rechnet, in einer der analytischen Rekonstruktion vollkommen entsprechenden Weise: Die Ogren, die eine bestimmte zeitliche Stellung in der Geschichte des Weltwerdens haben und vor der Götterschöpfung existieren, sind Höhlenbewohner. Sie treten manchmal als Gruppe auf, wenn auch der Held meist nur mit einem kämpft. Frau ist immer nur eine da, sie gehört im allgemeinen nicht zur menschenfressenden Rasse, da sie dem in der Höhle beherbergten Helden hilft, manchmal sogar bei der Tötung des Ogren. Diese »Hilfsalte«, wie Frobenius sie nennt, erweist sich als die Mutter des Helden (z. B. in Lappland), wo sie aber jung ist, entführt er sie als jungfräuliche Maid und heiratet sie.

Diese mythische Rolle der Frau kann nach unserer Voraussetzung nicht die ursprüngliche gewesen sein. Vielmehr setzt hier die märchenhafte Wunschphantasie im Sinne Freuds das erst durch Beseitigung des Alten zu erringende Sexualobjekt schon als verbündete Helferin des heroisch eingestellten jüngsten Sohnes voraus. Ursprünglich muß die Frau scheinbar ebenso erst bezwungen werden wie der eifersüchtige Urvater selbst, nach dessen Ermordung sie sich offenbar die dadurch gewonnene Freiheit sichern wollte. So erklärt es sich, daß in vereinzelten Überlieferungen die spätere Hilfsalte des Heroenmythus noch als Parteigängerin des Riesen, also gleichfalls als Menschenfresserin erscheint, die den Mann ruft, damit er die Gäste verspeise[1]. Diese böse Alte lebt in der Ellermutter des Teufels fort, aber auch in der Rabenmutter so mancher mythischen Überlieferung, deren Rolle im Märchen auf die Hexe und die böse Stiefmutter übergegangen ist. Wie aber kommt die Mutter zu dieser feindlichen Rolle?

---

[1] Besonders bei den deutschen Stämmen Europas, bei den Italienern, bei Nord- und Südafrikanern tritt die Kannibalin nach Frobenius (S. 382) hervor, während im Osten überall der Menschenfresser vorherrscht und im Westen das Geschlecht desselben schwankend ist.

VII.

Wir haben uns scheinbar ziemlich weit vom Stoffgebiet des Don Juan und seines Widerparts, des steinernen Gastes, entfernt, uns aber doch deutlich in der Richtung der heroischen Umdichtung der Urgeschichte bewegt, als deren extremste Ausgestaltung wir die Don Juan-Phantasie ansehen möchten. Dem verwegenen Spötter, der Gewissen, Schuldgefühl und Angst in einem alles Heroische weit überbietenden Zynismus verleugnen will, der das Grauen vor der gefürchteten Rache des leichenfressenden Urvaters in der Einladung des sonst ungebetenen Gastes zu einer lustigen Festtafel übertäubt, trauen wir auf der anderen Seite auch das offene Geständnis des Urvergehens zu, das unserer Auffassung nach der sonstigen heroischen Schilderung entgegengesetzt sein muß. Seine von allem Schuldballast befreite Gestalt kann sich sozusagen erlauben, die primitiven Triebfedern des Urverbrechens ohne beschönigende Motivierung zu gestehen, kann zugeben, daß der Mord des Vaters um schnöder Sinnenlust willen geschah und nicht um der einen aus dem drückenden Joch zu befreienden geliebten Frau willen.

Die überragende Größe der Don Juan-Gestalt beruht darin, daß sie die heroische Lüge abgestreift hat. Er beseitigt die Männer, um sich in den körperlichen Besitz der Frauen zu bringen, kennt keine idealen Motive, keine Sentimentalitäten und Rationalisierungen. Nur in einem, allerdings dem wesentlichen Punkte hat er den heroischen Charakter bewahrt, der ihn auch vor der Identifizierung mit einem gemeinen Verbrecher schützt: Er steht allein, allein einer Welt von Gegnern und einer Unterwelt voll Gefahren gegenüber. Er kann auch die brüderlichen Helfer der Urtat nicht brauchen, wie der heroische Dichter, er will sich aber auch nachher nicht mit ihnen in die Beute der Frauen teilen, sondern alle für sich allein besitzen und bekämpft darum alle von neuem, ein neuer grausamer Urvater, der keinen Fortschritt der sozialen Organisation verträgt[1]. Aus dieser vollkommenen Identifizierung mit dem tyrannischen Vater erwächst dann seine Tragik und schließlich sein Unter-

[1] Daher konnte der Don Juan, wie Schmitz bemerkt, nur in einem Lande entstehen, wo die Frauen hinter vergitterten Haremsfenstern vor der Begehrlichkeit der Männer geschützt werden müssen und wo die Blutrache das Rechtsbewußtsein beherrscht; daher gehört aber auch zum Don Juan-Typus, wie Heckel hervorhebt (S. 119), der stete Kampf gegen die sittliche Weltordnung, ohne den der Held alle Daseinsberechtigung verloren hat.

gang: Er wird selbst von der stets anwachsenden Rächerbande verfolgt, wie der Urvater von der Horde und erliegt schließlich der narzißtisch bedingten Vergeltungsangst, die aus einer solchen Identifizierung regelmäßig folgt.

Es ist nun bemerkenswert für die heroische Phantasiebildung, daß unser Held gerade in dem Punkte, in dem er noch Heros geblieben ist und der seine besondere Charakteristik ausmacht, auch der lügenhaften Übertreibung des typischen Märchenhelden verfällt. Indem er für die Brüderhorde das eigene heroische Ich, das Ichideal derselben einsetzt, übertreibt und vervielfacht er nicht wie der alte Heros in seinen Heldentaten die Urtat, sondern er übertreibt und vervielfacht seinen gewünschten Erfolg: die Zahl der Urhordenweiber, die er sich erobert. Die tausendunddrei Frauen, die er statt der einen eroberten Frau des Heroenmythus und des Volksmärchens einsetzt, verraten den lügnerischen Charakter dieser Wunschphantasie durch ihre ins andere Extrem übertriebene Prahlerei, in der wir aber noch ein Stück der urgeschichtlichen Situation durchschimmern sehen. Indem er statt der vielen Helfer einen unerschrockenen Helden, nämlich sich selbst, einsetzt, setzt er zugleich an Stelle der einen Frau die vielen Frauen. Wir sehen hier, durch welchen Mechanismus der den Don Juan eigentlich charakterisierende Zug entstehen konnte: indem der Dichter aus der Brüderhorde durch extremste Ausgestaltung der Wunschphantasie eine Weiberhorde macht. Die Reihenbildung der weiblichen Sexualobjekte geht also aus der wunscherfüllenden Umdeutung des störenden Brüderclans hervor[1].

---

[1] Hier ist der Punkt, um der homosexuellen Komponente zu gedenken, die wir analytisch so häufig in den Don Juan-Typen finden und um deren Aufspürung sich besonders Stekel bemüht hat. Das genetische Verständnis verdanken wir Freud, der als Voraussetzung der heroischen Einstellung die Loslösung des einen Individuums aus der homosexuellen Libidobindung der Masse erkannt hat: daher bekommt der Held auch immer das Weib allein. Der Einordnung in den Brüderclan entspräche der gemeinsame Besitz derselben Frau, ein Motiv, das ja an der entscheidenden Stelle des Don Juan-Dramas im Verhältnis des Helden zu Leporello durchbricht.

Es ist bemerkenswert, daß Holtei in seine 1834 anonym erschienene Don Juan-Phantasie die Homosexualität hineinbringt, und zwar in der seltsamen Figur des im Wahnsinn endenden Bildhauers Johannes, der als Erzieher Don Juans, diesen seiner Leidenschaft gefügig machen will, aber von ihm mit Spott zurückgewiesen wird. Ein persönliches Motiv des Dichters findet Heckel (S. 44) in einer Stelle aus Richard Wagners nachgelassener Selbstbiographie, worin der Dichterkomponist die zudringlichen Liebeswerbungen Holteis um seine Frau als Deckmotiv für dessen homosexuelle Neigungen erklärt. (R. Wagner: »Mein Leben«. München 1911, S. 184.)

Daraus erklärt sich auch, warum der ursprüngliche Don Juan=Typus durchaus kein Liebling der Frauen ist, sondern ein teils gewalttätiger, teils listiger Verführer, der vor keinem Kampfmittel zurückschreckt und also eigentlich gegen die Frauen kämpft wie gegen die Männer. Die Frau spielt hier nichts weniger als die heroische Rolle der Helferin, vielmehr ist sie die eigentliche Verfolgerin und Rächerin seines Frevels.

Die Don Juan=Phantasie scheint also unsere Vermutung zu bestätigen, daß in der Urgeschichte der Sohn den Vater keineswegs mit Hilfe der Mutter überwunden hat. Vielmehr blickt darin, wenn wir sie ernst nehmen, das Geständnis durch, daß der Held auch gegen die Mutterfigur zu kämpfen hat, ja mitunter durch sie zugrunde geht. Erst wenn es ihm auch gelungen ist, nach Beseitigung des hemmenden Urvaters das Weib sexuell zu bezwingen, war sein Sieg vollendet. Wie schwer er darum zu kämpfen hatte, davon geben die zahllosen weiblichen Ungeheuer der Mythe, von der babylonischen Urmutter Tiamat über die Sphinx bis zu den weiblich gedachten Vampiren des heutigen Griechenland ein ebenso beredtes Zeugnis, wie die übermächtig=gefährlichen Frauengestalten der Sage von Judith und Brünhilde bis zu Isolde, die in Wagners elementarer Dichtung die Urformel für die weibliche Rache findet:

»Da die Männer sich all ihm vertragen,
Wer muß nun Tristan schlagen?«

Über die Motive dieser negativen Einstellung der Frau, die unserem heroischen Ideal und seiner romantischen Karikatur so stark widerspricht, können wir aus den wenigen Bruchstücken entstellter Überlieferung und analytischer Einsicht nur Vermutungen wagen, die jedoch innerhalb eines weiteren Zusammenhangs psychologischer Wahrheit stehen.

Wie uns auch die Neurosenpsychologie aufs eindringlichste lehrt, bleibt das Weib, trotz aller Abneigung gegen die gewalttätige Vorherrschaft des Urvaters, doch immer stark libidinös an ihn gebunden und hat anderseits die begreifliche Neigung, die durch seinen gewaltsamen Tod plötzlich gewonnene Freiheit nicht sogleich wieder an seinen Nachfolger zu verlieren, mag sie ihn noch so sehr bewundern. Nun gibt es aber in der Brüderhorde gar keinen direkten Nachfolger des Vaters, wie es keinen »Helden« gab; im Gegenteil gelangt das Weib, nach Freuds An=

nahme, durch die einander hemmenden »Brüder« von selbst in eine überlegene Stellung, die sie offenbar zu befestigen sucht (Mutterrecht, Weiberherrschaft). Noch heute sehen wir Nachwirkungen dieses Zustandes, beispielsweise im chinesischen Recht, wo die Mutter mit dem Tode des Vaters aus ihrer nichtssagenden Rolle in die höchste Machtstellung tritt, die eine Frau überhaupt erhalten kann[1]. Man könnte geradezu sagen, daß sie die Stelle des Vaters selbst einnehme, wenn nicht der Ahnenkult auf den Sohn überginge; sonst aber erwirbt sie das dem väterlichen gleichstehende Verfügungsrecht über Person und Besitz der Kinder.

Vielleicht läßt sich aber daraus vermuten, daß ebensowenig wie es einen »Helden« in der Urgeschichte gab, auch noch nicht die »Mutter« als solche existierte, sondern erst in einem bestimmten Moment auf den Plan tritt, indem aus der Zahl der wenig differenzierten Urhordenweiber eine sich demjenigen der Brüder widersetzt, der Anstalten machte, sich allein in den Besitz der früheren väterlichen Macht zu bringen. Es würden sich also sozusagen auch erst in der Folge der Urtat diejenigen individuellen Gefühlsbeziehungen aus der Massenpsychologie herauskristallisieren, die wir späterhin in den Begriffen »Vater« und »Mutter« verdichtet finden: Der Erschlagene und Bereute liefert den psychologischen Inhalt des Vaterbegriffs, die Begehrte und Unerreichbare den der Mutterbeziehung. Die Frau, die so psychologisch in die Mutterrolle vorrückt, wird dies wohl auch einer aktiven Anteilnahme zu verdanken haben. Sie mag wohl eine Art Favoritin des Beseitigten gewesen sein, anderseits vielleicht auch ein Weib, das — durch spätere Vernachlässigung gereizt — die negativen Gefühlsbeziehungen gegen das rücksichtslose Hordenhaupt mobilisiert hatte und darum eines der männlichen Kinder vor der Verfolgung des grausamen Männchens schützt, um es zu seinem Befreier und Rächer zu erziehen. Dieses Attachement im Sinne des »Anlehnungstypus« (Freud) mag vielleicht im Sinne der individualpsychologischen Entwicklung auch in der Urgeschichte den ersten Keim zu einem Mutter-Sohn-Verhältnis gelegt und den so Geschützten jene Vorzugsstellung suggeriert haben, die sie ermutigte und auch befähigte, den Kampf gegen den Urvater aufzunehmen und zu bestehen. Während der Sohn also aus eindeutigen libidinösen

[1] »Über das Frauenleben in China.« Von Dr. F. Krause (Heidelberg), Deutsche Revue, März 1922.

Motiven handelt, sind diese bei der Frau insofern von Anfang an stark ambivalent, als sie libidinös immer an den Urvater fixiert bleibt, anderseits nach dem jungen potenteren, aber auch anhänglicheren Manne verlangt, dem sie sich jedoch nur unterordnen kann, wenn ihm die Identifizierung mit dem Urvater gelungen ist, wie in der heroischen Phantasie. In Wirklichkeit gelangt zunächst keiner der »Brüder« zur vollen Vaterrolle und so bleibt für die aktive, sexuell vielleicht nicht mehr ganz reizvolle Frau der Weg offen, die »revolutionären« Söhne nur als Werkzeug zu benützen, um sich selbst als Revolutionärin die Machtstellung der »Mutter« zu erobern. Als Zeichen der väterlichen Macht, sozusagen als Zepter der Libido, erscheint in den mythischen Überlieferungen der väterliche Phallus, der abgeschnitten wird und unauffindbar bleibt, weil er – wie die Überlieferungen offen eingestehen – verschlungen worden war und nur im Ersatzbild weiterlebt und verehrt wird[1]. Der die gesamte Antike beherrschende Phalluskult ist der Rest dieses weiblichen Idols, für das die Frau Anbetung im Namen des Urvaters verlangte.

Diese besondere Bedeutung in der Kult- und Religionsgeschichte der Menschheit verdankt das Zeugungsglied vermutlich dem Umstand, daß es – nebst dem warmen nahrhaften Blut des Erschlagenen (Vampirglaube) – der Anteil war, den das Weib sich auf Grund ihrer Sexualrolle an der grausigen Totemmahlzeit sicherte. Dafür sprechen nicht nur Überlieferungen wie die der ägyptischen Isis, die noch nach dem Tod des Gatten durch den verschlungenen Phallus befruchtet wird, und die entsprechenden Bräuche der »Totenhochzeit« (Naumann, S. 38), sondern auch die für das Märchen geradezu typische Befruchtung durch den Mund, die in den unbewußten Phantasien der Menschen bis auf den heutigen Tag als infantile Wunschtendenz fortlebt. Anderseits entspringt aus der gleichen Wurzel die Vorstellung vom Weib mit dem Penis, gleichfalls eine typische infantile Sexualtheorie der Völker und des Einzelnen.

Aber vielleicht hat sich in dieser freien Rekonstruktion des urzeitlichen Frauenschicksals unsere Phantasie auf einen zu unsicheren Boden vorgewagt. Sehen wir darum zu, was denn die hiefür kompetenten Don Juan-Dichtungen über die Rolle der Frau zu sagen haben.

[1] Vgl. des Autors Abhandlung: »Die Matrone von Ephesus.«

VIII.

Wir sind im Begriffe, die Dichter als Zeugen für unsere psychologische Deutung zu zitieren, haben aber das Bedürfnis, uns vorher ganz allgemein Rechenschaft darüber zu geben, inwieweit dies gestattet und fruchtbar sein kann. Die Psychoanalyse hatte schon wiederholt Gelegenheit, in den Schöpfungen bedeutender Künstler wertvolle Bestätigungen für ihre Auffassung seelischer Vorgänge zu finden, die vom Dichter oft intuitiv geahnt oder geschaut, in künstlerischer Form dargestellt werden. Den tieferen Bedingungen dieser Beziehung nachzugehen, war eines der ersten Probleme der angewandten Analyse[1], dem sie seither gelegentlich im Detail nachgegangen ist. Es zeigte sich dabei zu unserer Überraschung, daß die dichterische Phantasie viel weniger frei schaltet, als wir anzunehmen geneigt sind, und daß sie in scheinbar ganz individuellen Schöpfungen doch stark an gewisse unbewußte Vorbilder gefesselt bleibt, die man vielleicht besser als Urbilder bezeichnen könnte. Dabei ereignet es sich nicht selten, — wie übrigens auch auf dem Gebiet der sogenannten Volksdichtungen — daß spätere Dichter bei der Ausgestaltung und Verinnerlichung gewisser Motive deren ursprünglichen psychologischen Sinn wiederentdecken und so gewissermaßen zu unwillkürlichen und ungewollten Vorläufern der Psychoanalyse werden. Die größten Dichter, welche die Konsequenz und die Feinheit der psychologischen Motivierung über alle anderen Forderungen hinweg zum Inhalt ihres Schaffens machen, überbrücken auf diese Weise, nach einem treffenden Worte von Ferenczi, die Latenzzeit in der Entwicklung der Menschheit, die durch Überschätzung der materialistischen Weltauffassung zwischen dem primitiven Animismus und unserer analytischen Psychologie entstanden ist. Nur unterscheidet sich dieses Stück Künstlerpsychologie von der analytischen dadurch, daß es in dem allmählich fortschreitenden Zurückgreifen auf die Ursprünglichkeit der entstellten Motive zugleich die Deutung derselben in der ihm eigentümlichen synthetischen Form gibt, während unsere Psychologie sich — ihrer analytischen Tendenz entsprechend — bemüht, diese beiden Faktoren auseinanderzuhalten und in ihrer gegenseitigen Bedingtheit zu verstehen: d. h. Motiv und Deutung in wissenschaftlicher Nüchternheit voneinander zu sondern.

[1] Rank: »Der Künstler. Ansätze zu einer Sexualpsychologie«. Wien und Leipzig 1907. (Zweite und dritte Auflage. 1918.)

Welche wichtige psychische und soziale Funktion die Dichtkunst dabei erfüllt, werden wir im Schlußabschnitt zu untersuchen haben. Jetzt wollen wir an dem eigentlich donjuanesken Charakter des Helden, seinem Verhältnis zu den Frauen, verfolgen, welche Deutung die Dichter diesem Motiv im Laufe der künstlerischen Entwicklung des Stoffes gegeben haben. Im Burlador tritt bloß sein frevelhaftes Spiel mit Frauenherzen hervor. »Von Liebe ist gar keine Rede. Das Treibende ist das ehrgeizige Streben, zu verführen oder einem anderen den Rang abzulaufen. Mitleid mit dem Entehrten kennt er nicht . . . Die Wege, auf denen er sein Ziel zu erreichen sucht, sind freilich nicht allzu fein. Bei der Herzogin Isabella und Donna Anna de Ulloa schleicht er sich nachts in der Maske des Geliebten ein, die unwissenden Naturkinder Tisbea und Aminta gewinnt er durch die Vorspiegelung späterer Heirat. Wirklich geliebt wird er von keiner« (Heckel, S. 9 f.). Diese ursprüngliche und asoziale Don Juan-Rolle, die der Situation einer urzeitlichen Weiberhorde in ihrer heroischen Phantasiegestaltung am nächsten steht, haben die späteren Dichter, denen ein solcher Charakter offenbar zu roh und unmenschlich schien, allmählich in sentimentaler Weise verfälscht, indem sie die Liebe, ja sogar die Ehe hineinbrachten. Den ersten Schritt zu dieser Verbürgerlichung des Helden bedeutet Molières Dichtung, in der Don Juan aus seiner heroischen Verruchtheit zu einem ausschweifenden französischen Edelmann seiner Zeit geworden ist. Er kennt die Liebe zwar ebensowenig wie der Burlador, hat aber Elvira aus dem Kloster entführt und sie geheiratet. Nachdem er sie verlassen hatte, reist sie ihm nach und versucht, aufs neue enttäuscht, ihn als ernste Mahnerin zur Umkehr vom Wege des Lasters zu bewegen. »Dieser Zug von leidenschaftsfreier, wunschloser Liebe vor allem hebt Elvira so hoch über alle anderen Opfer des Verführers hinaus, auch über die Herzogin Isabella im Burlador, in der man eine Vorläuferin Elviras sehen wollte.« Bei Molière ist es, wie Heckel weiter bemerkt, »das erstemal, daß sich Don Juan einer so stolzen, hoheitsvollen Frauengestalt gegenübersieht«, das erstemal, wie wir betonen möchten, daß sich aus der Reihe der für ihn gleichwertigen oder gleich minderwertigen Frauen eine überhaupt heraushebt.

Die nächste deutliche Stufe dieser Entwicklung erblicken wir in der Gestaltung von Mozarts Textdichter Da Ponte, der »Donna

Anna zur Hauptträgerin einer Gegenhandlung machte und so Mozart zur Schöpfung seiner vollendetsten Frauengestalt Gelegenheit bot« . . . »Im Burlador und noch bei Gazzaniga verschwindet sie nach dem Tode ihres Vaters für immer von der Bildfläche. Die große, Don Giovanni ebenbürtige Persönlichkeit hat erst Mozart aus ihr gemacht. Aber sie ist Giovanni so unähnlich wie nur möglich. Sie ist die eigentliche Vertreterin und Rächerin des verletzten Moralgesetzes; ihre Triebfedern sind ihr jungfräuliches Ehrgefühl und die Liebe zu dem ermordeten Vater. Sinnliche Leidenschaft ist ihr ganz fremd« (l. c. 24).

Spätere Dichtungen, die es auf eine straff durchgeführte Handlung abgesehen hatten, begnügten sich allmählich mit immer weniger Geliebten, Grabbe sogar mit einer einzigen, während Tolstoi nur das Verhältnis zu Donna Anna darstellt und Rittner (in seinem Don Juan-Spiel »Unterwegs«, 1909) gar in seinem Widerpart Leporello den treuesten Ehegatten personifiziert.

Wir sehen also den ursprünglichen Don Juan-Typus im Laufe seiner dichterischen Entwicklung den Weg vom ruchlosen Frauenverführer zu einem romantisch und schließlich bürgerlich Liebenden zurücklegen und damit an einem Punkte endigen, wo die heroische Lüge zugunsten der romantischen Verklärung aufgegeben, zugleich damit aber auch der Charakter des eigentlichen Don Juan verwischt wird. Der Held selbst ist, wie Lenaus Darstellung am besten zeigt, »nicht mehr ein genialer Verbrecher, sondern ein um sein Ideal Ringender und Kämpfender; nicht mehr einer, der aus Enttäuschung und Überdruß sein Streben nach dem Höchsten aufgegeben hat, sondern ein Sucher sein Leben lang« (Heckel, S. 82). »Mein Don Juan«, sagt Lenau selbst, »darf kein den Weibern ewig nachjagender heißblütiger Mensch sein. Es ist die Sehnsucht in ihm, ein Weib zu finden, welches ihm das inkarnierte Weibtum ist und ihn alle Weiber der Erde, die er denn doch nicht als Individuum besitzen kann, in dieser einen genießen macht.«

Indem die Dichter in die Ursituation der Reihenbildung die Mutterfigur aus dem psychologischen Bedürfnis der Verleugnung in den Stoff hineinbringen, richten sie den Helden charakterologisch zugrunde, ja, lassen ihn oft genug auch physisch an der einen geliebten Frau zugrunde gehen. Hieher gehören die zahlreichen späteren Dichtungen, in denen Don Juan von der Hand einer verlassenen Geliebten den Tod findet, was seinem Charakter so un-

angemessen wie nur möglich ist, aber ein bedeutsames Motiv der von uns rekonstruierten Urgeschichte wiederholt: nämlich daß die Eifersucht der Einzigen die Wiederholung des polygamen Urtypus unmöglich macht. In der mahnenden Rolle der Donna Elvira, die als Vertreterin des verletzten Moralgesetzes in die Fußstapfen der den Vatermord rächenden Urmutter tritt, erkennen wir leicht die den hemmenden Vater ersetzende Mutterfigur. In der Gestalt der Donna Anna wird noch ein Stück der ursprünglichen Motivierung deutlich. Es ist die ambivalente Einstellung der Tochter zu dem ermordeten Urvater, die sie in dem Mörder teils den Befreier und neuen Geliebten begrüßen, teils den schwächeren Ersatz für das verlorene Urobjekt verachten und verfolgen läßt. In diesem urgeschichtlichen Sinne wird die Tochter nicht bloß zur bösen, sondern auch zur untreuen Mutter, von der möglicherweise dieser Zug auf den Don Juan-Typus selbst übergegangen sein mag. In den späteren Dichtungen finden sich Spuren dieser untreuen Mutter, wie bei Holtei und Byron, die dem Helden eine flatterhafte Mutter geben, oder wie bei Puschkin, wo Laura geradezu so untreu und leichtfertig ist wie der Held selbst.

Die ganze urgeschichtliche Rolle der bösen Mutter und des von ihr betrogenen Helden scheint in einer der jüngsten, aber geistreichsten Don Juan-Bearbeitungen, Bernard Shaws »Man and Superman« (London 1903), unter der Maske einer ins Karikaturistische gewendeten Antiromantik noch einmal wie in einer letzten Blüte zu kulminieren. Der Held, ein englischer Gentleman und theoretischer Revolutionär, kämpft mit allen Mitteln moderner Weltanschauung und Technik gegen das unabwendbare Schicksal, von Donna Anna gegen seinen Willen geheiratet zu werden. Seine Philosophie, die auf der Schlechtigkeit und Gefährlichkeit des Weibes beruht, kann ihn letzten Endes nicht vor dieser irdischen Hölle schützen, mit der verglichen die echte Hölle des alten Don Juan, die er im Traume sieht, weit angenehmer als selbst der Aufenthalt im Himmel ist. Er weiß, daß die Frau die Herrschaft über den Mann anstrebt und auch erreicht, ist sich klar, daß sie den Mann nur als Instrument ihrer Naturaufgabe benützt und kann sich nicht genug tun in der Häufung recht urzeitlich anmutender Vergleiche der Frau mit einer Spinne, die den Mann ins Netz lockt, um ihm das Blut auszusaugen, mit einer Boa constrictor,

die ihn unlöslich umfängt und wilden Raubtieren, die in ihm eine wehrlose Beute verschlingen.

Vielleicht wird man es nicht gerechtfertigt finden, aus solchen Andeutungen einer scheinbar ganz anderen Absichten dienenden Dichtung Schlüsse von so weittragender Art zu ziehen. Doch ist zu bedenken, daß es sich dabei um Ausläufer von einander über=schneidenden Entwicklungslinien handelt, deren Verlauf wir auf das Wirken ganz bestimmter, weitumfassenden seelischen Gesetz=mäßigkeiten zurückzuführen geneigt sind, deren Darstellung und Begründung zu weit über den Rahmen dieser Untersuchung hinaus=führen würde. Unser Interesse geht jetzt in einer anderen Richtung weiter. Nämlich hinter der dichterischen Konservierung und fort=schreitenden Verdeutlichung der Motive die parallel laufenden dynamischen Vorgänge zu verfolgen, welche die eigentliche Trieb=kraft für die künstlerische Produktion abgeben und in ihrer affektiven Wirkung eine der wichtigsten sozialen Funktionen der Dichtkunst begründen.

IX.

LE DIABLE:
Je crois que tu lis trop ce qu'on écrit sur toi!
Rostand.

Nachdem wir den psychologischen Motiven der ursprüng=lichen Don Juan=Gestalt von ihren urgeschichtlichen Wurzeln bis in ihre letzten dichterischen Ausläufer nachgespürt haben, verbleibt uns die Aufgabe, die individuelle künstlerische Gestaltung und Wandlung des Stoffes von seinem mittelalterlichen Ausgangspunkt im christlichen Sündenbegriff zu verfolgen.

Die älteste Darstellung Don Juans in der Weltliteratur ist eine um die Wende des sechzehnten Jahrhunderts entstandene, scheinbar verlorene spanische Komödie, von der wir im »Burlador de Sevilla« eine wenig veränderte Fassung besitzen. Dieses Werk wurde die längste Zeit dem fruchtbaren Lustspieldichter und Mönch Fray Gabriel Tellez – der unter dem Namen Tirso de Molina bekannt wurde – zugeschrieben; doch ist neuestens diese Autor=schaft zugunsten des großen Calderon angezweifelt worden. Für uns ist die Frage wenig bedeutsam, denn in jedem Falle kennen wir vom ersten Dichter und Schöpfer des Don Juan nicht viel mehr als die allgemeinsten, in der Zeit und seinem Werk ge=

gebenen Umrisse seiner Persönlichkeit. Aus diesen dürftigen Daten ließe sich höchstens vermuten, was den nicht näher bekannten Dichter an dem überlieferten Stoff vom Steinernen Gast angezogen haben mag, der bereits vorher im »Infamador« des Juan de la Cueva – 1581 in Sevilla aufgeführt – und in den Leontius=spielen mit krasser Herausarbeitung der grausigen Elemente be=handelt worden war. Während aber dort der Held im Sinne des gewöhnlichen ruchlosen Bösewichts dargestellt war und der Tote einfach kommt, die ihm zugefügte Beleidigung zu rächen, ist im Burlador sowohl der Frevel ins Erhabene gesteigert wie auch die Strafe als Werkzeug der ewigen himmlischen Gerechtigkeit aufge=faßt. Daß dieses ethisch=religiöse Moment den Dichter der streng=gläubigen Burladorzeit zur Bearbeitung des überlieferten Stoffes vom rächenden Toten bewogen hat, ist wohl ein zu allgemeines und dürftiges Motiv, um einer dichterischen Individual=Analyse zu=grunde gelegt zu werden. Zum Glück kommt uns in dieser Ver=legenheit eine zweite, wesentlich interessantere Frage zu Hilfe, wie nämlich der Dichter zur Gestalt des Don Juan und zu seiner Ver=knüpfung mit der Sage vom rächenden Toten gekommen sein mag?

Diese Frage ließe sich aber wieder nur auf Grund einer intimen Kenntnis der Persönlichkeit des ersten Dichters beantworten, die uns verschlossen bleiben muß. Wir glauben jedoch in unserer Analyse der Motive einen Weg gegangen zu sein, auf dem uns die Lösung dieses Problems als unerwarteter Nebengewinn bereits mühelos in den Schoß gefallen ist. Es handelt sich nur um die konsequente Anwendung des in der Verfolgung einzelner Motive bewährten »Verdeutlichungsprinzips« der dichterischen Gestaltung auf das Ganze der Dichtung selbst. Aus dem analytischen Ver=ständnis der menschlichen Urangst vor dem rächenden Toten hat sich uns jener urgeschichtliche Frevel ergeben, den wir in der Phantasiegestalt des Don Juan verkörpert fanden. Mit anderen Worten, der erste Dichter des Don Juan – mag er sich nun an eine historische Persönlichkeit gehalten haben oder nicht – hat in dieser unsterblichen, aber wie sich zeigt so wandlungsfähigen Gestalt seines Helden sozusagen die psychologische Deutung der Rache des Toten gegeben: er hat zur überlieferten Strafe aus einem mächtigen persönlichen und säkularen Schuldbewußtsein heraus das psychologisch entsprechende Verbrechen hinzuphantasiert. Ja, es ist uns sogar gelungen, die gerade den Don Juan charakteri=

sierende Form der Ödipus-Einstellung: nämlich die äußerste Verhöhnung des Getöteten mit der Einladung zu seinem Gastmahl, sowie die Reihenbildung der Sexualobjekte aus der Ursituation selbst zwanglos abzuleiten.

Der Burlador gibt nun die fertige Umarbeitung des Urstoffes im Sinne der extremsten Wunschphantasie, er ist sozusagen die am Beginn der »dichterischen« Individualpsychologie stehende heroische Gestalt, während die späteren Dichtungen nach verschiedener Richtung der märchenhaften Ausgestaltung zu entsprechen scheinen: sowohl im Durchbruch ursprünglicherer verdrängter Züge einerseits, in ihrer künstlerischen Interpretation anderseits, und nicht zuletzt in einer fortschreitenden Entwertung des Stoffes, welche der Überwindung des Schuldgefühls entspricht, dessen Verleugnung der Urtypus des Don Juan repräsentiert.

Denn der »Burlador« ist eben der »Spötter«, der in der komischen Figur seines Dieners des Gewissens spottet, das dieser selbst darstellt, und dessen Entwertungstendenz allen sittlichen und seelischen Werten gegenüber sich bis zur euphemistischen Negierung des Todes versteigen will, mit dem er lustige Bruderschaft zu trinken versucht. Der psychologische Sinn der Handlung wäre demnach, zu zeigen, daß der Mensch alle äußeren Mächte zwar heldenhaft zu bestehen vermag, daß er aber an inneren Hemmungen scheitert, die sich in seinem Ichideal, seinem Gewissen, seinem Schuldgefühl und der Vergeltungsangst manifestieren. Wir haben auch darauf aufmerksam gemacht, wie diese latente Straftendenz in der weiteren Entwicklung der Stoffgestaltung durch Häufung der Verbrechen immer deutlicher wird »und in der Tat sind fast alle Don Juans aus der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts . . . wenig mehr als gemeine Verbrechernaturen« (Heckel, S. 68). In offenbarem Zusammenhang damit verliert die eigentlich lustvolle Wunschphantasie des erotisch Hemmungslosen Zug um Zug von ihrer Ursprünglichkeit und Ungebundenheit, um schließlich zu einem charakterologischen Verenden und Aussterben des Urtypus zu führen, der ganz im Sinne des Neurotikers an seinem übermächtig gewordenen Schuldgefühl zu scheitern droht.

Hier kommt ihm nun die psychologische Interpretationskunst der Dichter zu Hilfe, um ihn durch den Prozeß der Entwertung vom Schuldgefühl zu entlasten und noch für eine Zeitlang eine Scheinexistenz zu ermöglichen.

Es kann uns nach allem, was wir über die psychologischen Bedingungen der dichterischen Produktion erfahren haben, nicht wundern, wenn dieser Prozeß der künstlerischen Verdeutlichung eines Stoffes vielfach an die analytische Deutung erinnert. Die künstlerisch=synthetische Darstellung des Don Juan=Stoffes kulminiert in Mozarts unsterblichem Meisterwerk, wo das Schuldgefühl so mächtig durchbricht, daß es einerseits zu seiner deutlichsten Manifestierung im Vaterkomplex führt (der Komtur), anderseits zur vollkommenen Hemmung der ursprünglich ungebundenen Libido am verbotenen Mutterobjekt, wodurch denn auch die ganze Frauenreihe für den Helden unerreichbar bleibt.

Tatsächlich zeigt sich auch, daß die dichterische Gestaltung des Stoffes, auf diesem Punkt der Verdeutlichung des unbewußten seelischen Gehaltes angelangt, einer weiteren Entwicklung in dieser Richtung nicht mehr fähig ist. Von da an beginnt denn auch wirklich die eigentliche psychologische Interpretation der Don Juan=Gestalt, die Heckel in Deutschland mit E. T. A. Hoffmann, in Frankreich, unter dem Einfluß Hoffmanns, mit Alfred de Musset beginnen läßt und die in der am Ende des neunzehnten Jahrhunderts durchgedrungenen Auffassung gipfelt, »die in Don Juan nicht mehr bloß den großen Frevler sieht, sondern einen kämpfenden und ringenden Menschen, dessen Treulosigkeit aus seinem Suchen nach dem idealen Weibe und seinem übermächtigen Triebleben entspringt« (l. c. S. 65). Wenn Heckel diese Auffassung »die erste psychologische Erklärung des Don Juan=Problems« nennt, weil sie zum erstenmal die Frage stellt und zu beantworten sucht: »Wie wurde Don Juan der, der er ist?« (S. 70), so könnte man sie in ihrem Ergebnis fast als eine psychoanalytische bezeichnen, da sie die heroische Lüge, allerdings im Lichte einer romantischen Verklärung, auf rein menschliche Züge reduziert. Damit zerstört sie zugleich den eigentlichen Charakter des Helden und dies ist wohl auch die Erklärung dafür, daß Hoffmanns Auffassung so zahlreichen und heftigen Widerspruch — sogar bei seinem liebevollen Biographen Ellinger — gefunden hat.

Es ist nun interessant zu verfolgen, wie die poetischen Erklärungsversuche des Don Juan=Charakters eigentlich dem analytischen Deutungsverfahren entsprechen, mit dem einen Unterschied, daß sie das Resultat der Deutung als neues Darstellungsmotiv zu verwerten suchen. Wir erfahren dabei, wie sich die Dichter die

Entwicklung dieses fertig in die Literatur eingetretenen Charakters vorstellen und gewinnen den Eindruck, daß ihnen dies offenbar in Verfolgung desselben Weges gelingt, den bereits der erste Don Juan-Dichter eingeschlagen hatte: indem sie nämlich aus ihrem eigenen Unbewußten die psychologische Motivierung erraten. Es kann uns daher nicht wundern, wenn in diesen sozusagen weiterwuchernden Phantasien über den Don Juan an dieser oder jener Stelle versprengte Stücke der Urmotive wieder auftauchen. Wollte man dies im Detail verfolgen, so ließen sich fast Gruppen von Motiven formulieren, die man geradezu mit den Termini »anamnestisch«, »ätiologisch« und »symptomatologisch« bezeichnen könnte. Zu den ersten gehört beispielsweise die detaillierte protokollhafte Schilderung von Don Juans Kindheit in dem elfbändigen Roman von Félicien Mallefille (»Les memoires de Don Juan.« Paris 1847), der die Kindheit des Helden mit einer überreichen Phantasietätigkeit und einem vorzeitigen Liebesleben ausstattet, das ihm früh die Liebe als unbefriedigend erscheinen läßt. Als Prototyp der ätiologischen Motivierung wäre die Dichtung Byrons zu nennen, der den Helden unter dem Einfluß einer überzärtlichen Mutter und eines untreuen, geradezu donjuanesken Vaters aufwachsen läßt, über dessen Seitensprünge die Mutter ein »Register« führt. Diese Identifizierung mit dem Vater findet dann in dem ersten Liebesabenteuer des sexuell unaufgeklärten Helden mit einer deutlich ungetreuen »Mutterfigur« dichterischen Ausdruck und setzt sich in den heroisch angehauchten Rettungen des Helden durch zärtliche Frauen fort[1]. In Darstellung eines anderen typischen Ödipus-Schicksals läßt Julius Hart den Helden in seiner ersten reinen Liebe enttäuscht und verraten werden[2]. Und Holtei führt diese Enttäuschung mit analytischer Konsequenz bis auf die erste Liebesenttäuschung an der Mutter zurück, indem er den Helden zur Frucht eines Fehltritts seiner Mutter macht, was ihm bekannt ist und der Motivierung seines Charakters dient. (»Du wirst doch nicht verlangen, daß ich ein Tugendbold werden soll, weil du mir entdeckt hast, daß ich dein Bastard bin?«)

Sehen wir in der Ätiologie das Ödipus-Motiv auftauchen, so zeigt folgerichtig auch die Symptomatologie die gleichen Züge.

---

[1] Es ist beachtenswert, wie in dieses romantische Heldenidyll alte primitive Züge hineinragen. So ist das eigentliche Hauptthema des berühmten zweiten Gesangs vom Seesturm der Kannibalismus.

[2] »Don Juan Tenorio.« Tragödie. Rostock 1881.

Was macht ein so gewordener Don Juan? Graf Gobineau läßt in seinem Jugenddrama »Les adieux de Don Juan« (Paris 1844) in Anlehnung an Byron die allzu zärtliche, ihren Sohn verziehende Mutter auftreten und in analytischer Konsequenz dann die erste Leidenschaft der elementaren Sinnlichkeit sich an Donna Claudia entzünden, der schönen Gattin seines von der Natur karg bedachten Bruders Don Sancho. Durch dieses tragische Liebesabenteuer ist Don Juan gezwungen, das Elternhaus zu verlassen und in der Ferne sein Verlangen nach Liebesgenuß zu befriedigen. Dasselbe heroische Motiv der Urzeit, den Helden im Streit um das Weib des Bruders, finden wir schon früher bei Dumas und später machte es Alfred Friedmann zur Grundlage seines Dramas »Don Juans letztes Abenteuer« (Leipzig 1881). Dieses aus der Brüdergemeinschaft stammende Motiv, das noch bei Mozart im gemeinsamen Besitz derselben Frau durch Herr und Diener nachklingt (Amphytrion-Motiv), erscheint in der Darstellung des alten Don Juan durch den Schweden Almquist[1] in deutlicher Anlehnung an die urzeitliche Gestaltung, indem dem jungen Sohn Don Juans das Glück der Liebe versagt bleibt, da jedes der vier schönen Mädchen, zu denen ihn sein Herz hinzieht, sich als eine Tochter Don Juans erweist; in bitterer Enttäuschung flieht Ramido vor den geliebten Schwestern. Und im gleichen Sinn der urzeitlichen Vergeltung ist es aufzufassen, wenn in dem mit dem ganzen Requisit des romantischen Schicksalsdramas ausgestatteten Trauerspiel von Paul Heyse (»Don Juans Ende.« Berlin 1883) der alte Don Juan als Konkurrent seines eigenen Sohnes in der Liebe auftritt.

Die Darstellung des alternden Don Juan, welche die Dichter scheinbar mit dem Altwerden des Stoffes selbst immer mehr gereizt hat, macht es in den Konsequenzen der psychologischen Problemstellung deutlich, daß bereits in ihrer Statuierung ein E n t w e r t u n g s - m o m e n t liegt, das immer mehr die Oberhand gewinnt. Diese Entwertung besteht nicht in der bloßen Vermenschlichung des Heros, sondern geht bis zur unwillkürlichen Lächerlichkeit, die letzten Endes in einer bewußten Karikierung mündet.

Folgen wir der Darstellung Heckels (S. 142 ff.), so gehören bezeichnenderweise alle diese Darstellungen dem neunzehnten und

[1] »Ramido Marinesco.« Stockholm 1845. Deutsch von Otto Hauser. Weimar 1913. (»Aus fremden Gärten«, Bd. 22.)

zwanzigsten Jahrhundert an. »Eine naivere und weniger zu psychologischen Grübeleien geneigte Zeit kam gar nicht dazu, die ihnen allen gemeinsame Frage aufzuwerfen: Was wird aus Don Juan, wenn er alt geworden ist?« Théophile Gautier hat zum erstenmal in seiner »comédie de la mort« (Paris 1838) den Schatten des altgewordenen Don Juan aus dem Grabe heraufbeschworen. Hier bejammert der vermorschte Roué mit den falschen Haaren und Zähnen und dem entkräfteten Körper die in Wollust vergeudete Jugend. Nicht viel anders endet der Don Juan des Portugiesen Guerra Junqueiro. Fast possenhaft mutet der »Don Juan barbon« in dem Einakter von Gustave Levavasseur an. Von Podagra und Gicht ans Bett gefesselt, muß es der einstige Liebling der Damen erleben, wie ihn, streng nach dem Talionsgesetz, sein gelehriger Schüler Don Sanche mit seiner Gattin betrügt und ihm seine Tochter verführt. Als Don Juan mit dem Degen die Ehre seines Hauses verteidigen will, fällt er von der Hand des überlegenen Gegners. Auch Jules Viard[1] gibt den gealterten Verführer der Lächerlichkeit preis. Nur die Liebe fällt ihm noch zu, die für Geld zu haben ist, und ein Versuch, die Braut seines Sohnes zu verführen, mißlingt schmählich. Der eigene Sohn sticht ihn aus, und er erreicht nur, daß Frau und Sohn ihm das Haus verschließen.

Auch hier sehen wir das Thema des alternden Don Juan sich auf seine Vaterschaft und sein gestörtes Verhältnis zu seinen Kindern reduzieren. Aber noch die aus dem Bürgerlichen ins Lächerliche verzerrten Züge entbehren nicht der tieferen psychologischen Motivierung. In ihnen manifestiert sich sozusagen der letzte Ausläufer des tragischen Schuldgefühls in der Form der Rache der Vergeltung im zweiten Glied. In dieser Verbilligung und Verflachung des Schuld- und Strafproblems — bei Lavedan[2] geht der Held gar an der Paralyse zugrunde — zeigt sich unverkennbar, daß auch die psychologische Erfassung des Problems darstellerisch sehr bald eine Grenze findet, mit deren Überschreitung der Held den gefürchteten Schritt vom Erhabenen ins

[1] »La vieillesse de Don Juan.« Paris 1853.

[2] »Le marquis de Priola.« Paris 1902. — Es ist charakteristisch, daß gerade die Franzosen den Helden auf das Niveau des Allzumenschlichen herabdrücken, während im sittenstrengen England selbst Byrons Don Juan abgelehnt und der verpönte Stoff eigentlich weder vorher noch nachher in unverzerrter Form behandelt wurde.

Lächerliche vollzogen hat. Es wäre müßig, Beispiele dafür erbringen zu wollen, es gehören hieher alle schlechten Don-Juan-Dichtungen, die in der Überzahl sind, da es eigentlich keinem Dichter gelungen ist, den Stoff künstlerisch voll zu bewältigen.

Von da aus ist es interessant, den Ausgangspunkt einer anderen Entwicklung zu verfolgen, die in der bewußten Entwertung des Helden und seiner Ironisierung gipfelt und damit eigentlich die komisch-kritisierende Dienerrolle wieder in den Herrn selbst zurückverlegt. Schon in den deutschen Volksschauspielen des achtzehnten Jahrhunderts, von denen nur eines auf uns gekommen ist[1], war das vorherrschende Element eine ziemlich rohe Komik, hinter der die ernsten Szenen zurücktraten, und von dem gleichen Vorbilde sind auch die Puppenspiele abzuleiten. Den Hauptinhalt dieser Stücke bilden die derben Späße des Hanswurst oder Kasperl, der die Rolle von Don Juans Diener übernimmt. Schon hier handelt es sich offenbar um ein primitives stoffliches Gegengewicht gegen die grausigen Mord- und Strafszenen, wie sie anderseits in den Schauerstücken des achtzehnten Jahrhunderts aufs äußerste gesteigert erscheinen. »Bis 1772 spielte man in Wien regelmäßig in der Allerseelenoktav ‚Don Juan oder das Steinerne Gastmahl', von dem wir nichts Näheres wissen« (Heckel, S. 18), und in Spanien wird noch heutigestags Zorillas berühmte Dichtung »Don Juan Tenorio« (Madrid 1844) jedes Jahr an vierzehn Abenden vom 1. November an in allen Theatern des Landes aufgeführt, wie bei uns »Der Müller und sein Kind«. »Die Darstellung des Gastmahls, das der Komtur dem Don Juan im Pantheon der Familie Tenorio gibt, bei dem Schlangen, Knochen und Feuer den Schmuck des Tisches bilden und Asche und Feuer als Speise und Trank vorgesetzt werden, hat für unser Gefühl etwas Miesliches, noch weniger wird man sich damit befreunden können, daß die Schatten und Skelette der Opfer Don Juans in dieser Szene den Kirchhof bevölkern und zum Schlusse auf ihn eindringen« (Heckel, S. 58). Entsprechend diesem erdrückenden Schuldgefühl ist der Charakter des Helden in den

[1] Der von den Laufner Schiffleuten gespielte »Don Joann, ein Schauspill in 4 Aufzigen. Verfaßt von Herrn appen Beter Metastasia. K. k. Hofboeten«, der durch eine Niederschrift von Franz Kastner (1811) auf uns gekommen ist. (Werner, Der Laufner Don Juan. Ein Beitrag zur Geschichte des Volksschauspiels. Theatergeschichtliche Forschungen ed. Berthold Litzmann III, Hamburg-Leipzig 1891). Heckel, S. 18.

schwärzesten Farben gezeichnet. Er steht als ein von keinerlei Gewissensbedenken gehinderter Verbrecher da, der sich aus den Gebeinen der durch sein Verschulden ums Leben Gekommenen Speisegerätschaften anfertigen läßt. Vergleichen wir mit diesem tief urgeschichtlichen Zug die kitschigen Friedhofsgespenster, so können wir daran den ganzen ungeheuren Zuwachs an Schuldgefühl, aber auch die zu seiner Entlastung notwendige Entwertung ermessen.

In diesem Zusammenhang taucht ein neues, vielleicht sentimental zu nennendes Motiv auf, das wir bis in die jüngste literarische Entwicklung verfolgen können. Neben den Schatten der erschlagenen Männer, deren Urbilder das Gewissen im Sinne des Vaterkomplexes repräsentieren (Komtur), treten hier auch die Schatten seiner weiblichen Opfer auf, die ganz im Sinne unserer Deutung bald die verfolgende und rächende Männerhorde ersetzen. Diese Verweiblichung des Gewissens geht auffallend oft mit possenhaften und selbstironisierenden Elementen parallel, wie beispielsweise in dem sonst durchaus ernsten Stil der Lenauschen Dichtung, wo bei Don Juans letztem Mahle eine große Anzahl Verlassener, sogar mit ihren Kindern, unter Führung Don Pedros bei dem Verführer eindringen, um an ihm Rache zu nehmen. Ähnlich erscheinen in einem Gedicht von Baudelaire (»Don Juan aux enfers«) die anklagenden Stimmen seiner Opfer, die, im zerrissenen Kleide, ihm ihre schlaffen Brüste weisen. Der greise Vater zeigt den Toten zitternd dem verruchten Sohn, der sein graues Haar verhöhnt hat. Sganarelle fordert lachend seinen Lohn. Auch in Rittners Drama, wo das Gewissen des Helden ihn an den betrogenen Diener verrät, von dem er ohne Gegenwehr niedergestochen wird, scharen sich um seine Leiche, von geheimnisvoller Macht herangezogen, wie im Traume seine Opfer. Sein Bruder, der nüchterne Professor, läßt die Halle von den Frauen säubern, nur eine, seine letzte Geliebte, die Gattin Leporellos, bleibt zurück und küßt dem Toten die Lippen, um jubelnd und entsetzt zugleich auszurufen: er hat mich wiedergeküßt!

Das possenhafte Element kommt in der Form des Marionettentheaters zu besonderer Geltung in Friedmanns Drama, wo der Dichter, »offenbar um die Identität seines Helden mit dem Don Juan der Sage zu erweisen, ihn und Leporello von

den Abenteuern, die er in den bekannten Don Juan-Dramen gehabt hat, erzählen läßt. So reflektiert Leporello: »Was sind nun die Annen und Elviren, die Zerlinen und Masettos, die Gouverneure und all die Marionetten, die wir an den Fäden unserer Leidenschaften einst auf dem Puppentheater, das wir unsere Jugend nannten, tanzen ließen!« Und Don Juan entgegnet elegisch: »Familienväter, Leporello; dicke Mütter, Leporello; Großmütter, die ihre Enkel auf den schlotternden Knien schaukeln; – Gastmähler von Würmergemeinden, die sich gegenseitig zu einem Festschmaus einluden; oder wenn sie dünn und hager waren, Heringschmaus der Maden nach ihrem tollen Karneval, unter den Regionen der Maulwürfe« (Heckel, S. 133). In einem »Don Juan« von Bernhardi (Berlin 1903) tritt der Held sogar in noch weitergehender Entwertung selbst als Schauspieler in seiner eigenen Rolle auf, und zwar kurz bevor er – am Schluß der Dichtung – wieder in seine Heimat zurückkehrt. »Es ist Jahrmarkt, und von einer herumziehenden Truppe wird ein ,funkelnagelneuer Vorgang', ,Don Juans Abenteuer', aufgeführt. Als aber die Heldin auftreten soll, wartet ihr Partner, der sich durch höchst ungeschicktes Extemporieren zu helfen sucht, vergebens, und das Publikum beginnt unruhig zu werden. Endlich erscheint der Direktor und macht die überraschende Mitteilung, daß das Urbild des Titelhelden unerkannt der Vorstellung beigewohnt, im Zwischenakte die Gunst der Schauspielerin erobert habe und mit ihr durchgebrannt sei. Im Vertrauen auf Don Juans Unbeständigkeit wagt der unternehmende Theatermann, das Publikum zu einer Wiederholung der Komödie einzuladen, ,um erstens die durch ihre Beziehungen zu dem verliebten Ritter Don Juan nunmehr in interessantem Licht erscheinende Schauspielerin kennen zu lernen, und um zweitens der Entführung Esmeraldas auch auf dem Theater beizuwohnen!'« (l. c. S. 103).

Die in diesen beiden zuletzt genannten Darstellungen verwertete literarische Existenz Don Juans, dessen Abenteuer sich nur in den bekannten Dramen zugetragen haben und gewissermaßen für die Sensationslust der Zuschauer unternommen werden, zeigt die Entwertungstendenz im Dienste der psychologischen Auffassung, welche hinter dem heroischen Don Juan-Charakter die lügenhafte Wunschphantasie erblickt. Eine bewußterweise noch

weiter gehende Entwertung zeigt die jüngste Don Juan-Dichtung, Edmond Rostands nachgelassenes dramatisches Gedicht »La dernière nuit de Don Juan«, das erst 1921 in Paris veröffentlicht und im Frühjahr 1922 im Théâtre Porte-Saint-Martin aufgeführt wurde. Dort treten die berühmt gewordenen Tausendunddrei nur mehr als Schatten aus der Unterwelt auf, die — vom Satan herangeführt — das Gewissen des Lebemannes belasten. Seine Strafe besteht — in fast Shawscher Ironie — darin, daß er nicht in die große Hölle kommt, sondern in eine kleine Hölle aus bemalter Leinwand, in das Marionettentheater, wo er als Wurstel ewig Ehebrüche zu agieren hat, während sein heroischer Stolz das ihm literarisch zukommende Höllenfeuer verlangt. Überhaupt ist er ein seines Ruhmes wohl bewußter Don Juan, der sich darüber klar ist, welche Rücksichten er seinem schlechten Ruf und seiner literarischen Tradition schuldet. Er ist auch sozusagen als sein eigener Epigone oder Schatten absichtlich ziemlich unreal vom Dichter gezeichnet. Der Prolog des Dramas bringt die Szene wieder, mit der sonst die Don Juan-Tragödien zu enden pflegen: Der Kommandeur steigt zur Hölle hinab. Don Juan folgt ihm nachdenklich, indem er auf jeder Stufe den Namen einer anderen Frau murmelt. Der steinerne Rächer ist von Bewunderung vor solcher Seelengröße erfüllt — ähnlich wie in der Shawschen Traumhölle — und will ihn begnadigen. Aber eine Riesenhand erhebt sich aus dem Abgrund und streckt ihre Finger gegen den Verurteilten. Es ist Satan, den er spöttisch um weitere zehn Jahre Frist zur Fortsetzung seines Luderlebens bittet[1]. Das Stück selbst spielt nach Ablauf dieser Frist in Venedig, wo der aus dem Rachen der Hölle entlassene Held in Saus und Braus weitergelebt hat. Es kommt ein Marionettenspieler, der eine seltsame Komödie mit seinen Fingern aufführt: Polichinelle parodiert den berühmten Verführer Don Juan, der mit den Puppen scherzt und ihnen seine Lebenskunst beibringt, den Teufel selbst zu verachten. Die Marionette wettet, daß er es nicht mehr könne und Don Juan schlägt in die Holzhand. Da enthüllt sich der Puppenspieler als Teufel, der sein Opfer zu holen kommt, aber Don Juan ladet ihn zu einem üppigen Mahle ein und zeigt ihm im Laufe der Unterhaltung stolz seine Liste. Der Satan zerreißt sie in Stücke, die sich beim Fallen in die Lagune in eine

[1] Die Versöhnlichkeit des Komturs findet sich schon — allerdings nicht in ironischer Verwendung — bei Zorilla.

Flotille von düsteren Gondeln verwandeln, denen in unübersehbarem Zuge die Schatten der tausendunddrei verlassenen Opfer entsteigen und ihn immer dichter umringen. Der Teufel, der immer deutlicher die Rolle von Don Juans eigenem Gewissen übernimmt, unterwirft ihn einer Prüfung, die darin besteht, aus einigen geflüsterten Worten die Seele der betreffenden Frau zu erkennen. Da er nur ihren Körper kannte, versagt er. Und nun entspinnt sich ein langer Dialog von pathetischer Größe zwischen dem Angeklagten, der in seinem Hochmut schwankend wird, und den Schatten, die langsam und unerbittlich eine Illusion nach der anderen in ihm zerstören. Er habe nur Masken gekannt, immer habe man ihn nur belogen und er selbst hätte diese Lügen gewollt. Denn das Weib erscheine dem Manne so wie er sie wünsche. Die Rächerinnen eröffnen ihm, wie kläglich seine eingebildeten Verführungskünste gewesen seien: die Frauen hätten ihn erobert und wenn er sie verlassen habe, so trieb ihn die uneingestandene Furcht, bei einer bleiben zu müssen. Schließlich erscheint ein besonderer weißer Schatten, mit einer Träne des Mitleids im Auge, die die Qual des nie Gesättigten und stets neu Suchenden eine Frau vergießen ließ. Dieser weiße Schatten, ein Symbol des Ideals, eine Emanation all der anderen Schatten, war in jeder und Don Juan hätte ihn mit ein wenig Liebe leicht finden können. So aber hat er all diese Gelegenheiten vorübergehen lassen und leidet jetzt unter seiner Unfruchtbarkeit.

Diese bewußte Entwertung des Don Juan=Typus zerpflückt die letzten Fetzen seines heroischen Charakters Zug um Zug und läßt die kühne Erobererfigur vor einer Schar sentimentaler Liebeserinnerungen, die sein Gewissen beunruhigen, kapitulieren. Dies ist wahrhaftig Don Juans letzte Nacht, sein eigentliches psychologisches Ende!

X.

Der Prozeß der dichterischen Gestaltung und Wandlung des Stoffes, den wir in groben Umrissen verfolgt haben, zeigte uns eine doppelte Wirkung und Funktion der Dichtkunst. Bis zu einem gewissen Grade der bewußten Deutlichkeit werden die der dichterischen Phantasiebildung zugrunde liegenden Urmotive herausgearbeitet, um dann mit der Steigerung und Unerträglichkeit des Schuldgefühls einer allmählich fortschreitenden Entwertung des tragischen Stoffes Platz zu machen, die der Überwindung des

Schuldproblems entspricht. Auf der einen Seite wirkt aber die Darstellung der unbewußten Motive von einem bestimmten Punkt an durch die Kraßheit abstoßend, wie sie auf der anderen Seite durch die psychologische Interpretation kraftlos und unkünstlerisch wird. In beiden Extremen nähert sich die Dichtkunst einer Grenze, jenseits der das Bereich der Psychoanalyse beginnt, die intellektuell auf den eigentlichen Wert zurückzuführen vermag und nicht mehr affektiv entwertet. Dieser kathartischen Funktion der Dichtkunst entspricht ihre künstlerische: im Inhalt der Dichtungen die Urkomplexe der Menschheit in ihrem jeweiligen säkularen Verdrängungsstadium darzustellen. Dies geschieht, wie besonders die Entwicklung der tragischen Stoffe zeigt, indem die uralten Wunschphantasien mit einem immer mehr anwachsenden Schuldgefühl verknüpft werden. Es wird dann zu einer der vornehmsten Funktionen der Dichtkunst, dieses im Laufe der Menschheitsverdrängung angehäufte Schuldgefühl zu entlasten, was zunächst durch die künstlerische Darstellung selbst geschieht, dann aber durch die psychologische Interpretation der Charaktere und schließlich durch eine immer bewußter auftretende Entwertung erfolgt. Im Laufe dieses Prozesses hat sich der Dichter sozusagen als eine analytische Gewissensinstanz der Menschheit etabliert, was ja vollkommen der individuellen Funktion der Dichtkunst im Dienste des Ichideals entspricht. Nur sehen wir beim Dichter eine ganz besondere Funktion, indem bei seiner Idealbildung selbst das Ichideal als kritische Instanz auftritt, sich damit immer aufs neue wertend und entwertend.

Wir sehen also im Dichter eine doppelte Funktion des Ichideals verkörpert: nach außen hin schafft er der Menge ein neues, individuelles Ideal, zu dessen Bildung ihn aber sein innerer Konflikt drängt, der aus seiner eigenen Idealbildung herauswächst. Unbefriedigt von dem Ideal der Masse, schafft er sich sein eigenes, individuelles Ideal, um es dann der Masse anzubieten, ohne deren Anerkennung sein Schaffen höchst unbefriedigend bleibt. Der Anstoß zu seiner individuellen Idealbildung geht offenbar von einem überstarken Narzißmus aus, der ihn hindert, das gemeinsame Ideal zu akzeptieren und ihn nötigt, sich ein individuelles zu schaffen. Auf der anderen Seite verrät der Zwang, für dieses Ideal um die Anerkennung der Menge zu werben, daß dieses Ideal nicht allein zur Befriedigung des eigenen Narzißmus geschaffen wurde, sondern

um das gemeinsame alte Ideal durch ein neues zu ersetzen. Der Dichter wiederholt damit eigentlich das Urverbrechen auf psychischem Gebiet, denn das von ihm neu geschaffene Ideal ist sein eigenes, ist er selbst in seiner Identifizierung mit dem Urvater. Aus dieser psychologischen Situation heraus charakterisiert Shaw in seinem Don Juan-Stück mit unerbittlichem Scharfblick den Künstler als asozialen, rücksichtslosen, grausamen Urmenschen, der sich bewußt außerhalb der Sozietät stellt, die Freiheit seiner Triebe proklamiert und jedes Familien- und Eheleben sprengt. Hier wird ganz klar, daß der Typus Dichter charakterologisch mit dem Typus »Heros« zusammenfällt, der ja in der Gestalt des Don Juan mit seinen extremsten Merkmalen gezeichnet ist. Dieser psychologische Tatbestand erklärt es vielleicht, warum die Dichter alle an der Darstellung dieses allzu ungeschminkten Selbstporträts scheitern mußten und es so konsequent einerseits zu schmeicheln anderseits zu entwerten suchten. Es war zu naturgetreu und das aus dem Schuldgefühl verstärkte Ichideal war es, das die Darstellung dieses Urtypus allmählich verpönte, um eine romantische Idealgestalt daraus zu machen. Nur in diesem tieferen Sinne kann man Plato Recht geben, der die Dichter als Lügner aus seinem Idealstaat verbannt wissen wollte (und nur dem Arzte die Lüge — als Trost gestattet). Denn den Dichter unterscheidet ein bedeutsames soziales Merkmal vom Heros: er macht die Unwahrhaftigkeit der Darstellung zu seinem eingestandenen Vorrecht und erhebt damit den Anspruch, an Stelle der heroischen Phantasiebildung eine sittliche Idealbildung gesetzt zu haben. Die Tragik jeder großen Dichterpersönlichkeit liegt aber darin, daß das Gelingen dieser Absicht — ähnlich wie die Urtat — letzten Endes zu einer Enttäuschung statt zu einer Befriedigung führen muß. Denn mit der allgemeinen Anerkennung seines individuellen Ideals ist wieder das Massenideal hergestellt, das er gerade vermeiden wollte. Er braucht die Anerkennung sozusagen nur als Entlastungsbeweis, daß er mit der Tendenz zur Urtat nicht allein steht, die er doch allein vollbracht haben will und die er mit der Schaffung eines neuen — seines eigenen — Ideals wiederholt. Es stört ihn aber die notwendig damit verbundene Popularisierung dieses Ideals zum allgemeinen, da sie ihm zeigt, daß er mit seiner individuellen Schöpfung nichts Originelles geleistet hat, sondern immer nur das verleugnete Urideal wiederholen kann. Und noch

eine zweite Erwartung des Dichters wird notwendig in gleicher Weise enttäuscht. Sein starker primärer Narzißmus, den wir voraussetzen müssen, macht ihn zur Objektliebe weniger geeignet und stellt ihn in die mehr feminine Situation des Geliebtwerdens. Er selbst überträgt ein großes Stück seines primären Narzißmus sekundär auf sein Werk, das er als unsterbliches Teil seines Ich liebt, schätzt und bewundert. Indem er aber die gleiche Einstellung der Masse hervorruft, entgeht ihm der primäre narzißtische Libidogewinn, der letzten Endes ein Geliebtwerden der eigenen Person erstrebte.

Diese beiden Phasen der dichterischen Einstellung ließen sich bei manchen Dichtern sehr instruktiv im Detail verfolgen, wir müssen uns aber hier mit dem allgemeinen Hinweis darauf begnügen, daß immer, wo wir gewisse Periodenabschnitte beim Dichter finden[1], ein solcher Entwertungsprozeß der eigenen vorangegangenen Ichidealbildung vorliegt (der Dichter wird kritischer, bewußter, pessimistischer etc.). Ja, wir brauchen nicht einmal so weit zu gehen, denn die Tatsache, daß der Dichter überhaupt kontinuierlich produziert, produzieren muß, zeigt uns den Prozeß der Entwertung der letzten Idealbildung und des immer erneuten Versuchs einer frischen Idealbildung eigentlich in fortwährendem Fluß. Auf der anderen Seite genügt ein psychoanalytischer Blick auf die Entwicklungsgeschichte der Poesie, um uns zu zeigen, daß sich auch im großen der gleiche Prozeß abspielt und ständig wiederholt. Die erste epische Erzählung war nach Freud eine mythische Idealbildung, wie auch später noch viele Erstlingswerke der dichterischen Sturm- und Drangperiode; bald tritt aber die kritische Stimme des Ichideals in Funktion, welche die Straftendenzen stützt, damit das Schuldbewußtsein steigert und an einem Endpunkt unserer abendländischen Literaturentwicklung in der bewußten Erkenntnis Ibsens gipfelt:

> Leben heißt — dunkler Gewalten
> Spuk bekämpfen in sich.
> Dichten — Gerichtstag halten
> Über sein eigenes Ich.

* * *

[1] Vgl. des Verfassers Buch: Das Inzestmotiv, besonders S. 97 Note.

Vom Schöpfer des Don Juan können wir natürlich nicht wissen, welche individuellen Motive ihn zu der großartigen Phantasiebildung veranlaßten. Aber von dem Künstler, der dieser Schöpfung ihre Ewigkeitsgestalt verliehen hat, von Mozart, kennen wir ein biographisches Faktum, das seine Stellung zum ganzen Stoffkreis des Don Juan und zugleich das Wesen der künstlerischen Produktion grell beleuchtet. Wieder ist es nicht das erotische Liebesmotiv, das den großen Musiker begeisterte, sondern ein tragisches Motiv, dessen bedeutsame Wirkung uns Freud bereits bei einem anderen großen Künstler verständlich gemacht hat. Als nämlich Mozart gerade begann, sich mit dem von seinem Textdichter Da Ponte vorgeschlagenen Stoff zu beschäftigen, starb sein Vater; wenige Monate darauf auch sein bester Freund Barisani[1]. Die Biographen selbst heben hervor, daß der Künstler in der Schöpfung des Don Juan Gelegenheit suchte, sein bedrücktes Gemüt zu befreien. Es wird allenthalben berichtet, mit welcher Intensität er sich auf die Arbeit stürzte und die Legende, daß er die Ouverture in einer einzigen Nacht niedergeschrieben hätte, gibt am deutlichsten Zeugnis von der künstlerischen »Besessenheit«, die seine Umgebung an ihm bemerkt haben mag. Die tiefreichenden ambivalenten Affektregungen, die der Tod des Vaters nach unseren psychoanalytischen Erfahrungen besonders beim schaffenden Künstler im Sinne der Ursituation auslöst, erklären die nur auf Grund weitgehender Identifizierung ermöglichte künstlerische Durchdringung und Bewältigung des Stoffes, die von allen Bearbeitern Mozart allein vollkommen gelungen ist.

Welchen Anteil neben dem aufgezeigten persönlichen Anlaß die besondere Kunstform der Musik daran haben mag, können wir infolge unseres geringen psychologischen Verständnisses der musikalischen Ausdrucksmittel nur ahnen. Es scheint, daß die Fähigkeit der Musik, gleichzeitig verschiedenen Gefühlsregungen Ausdruck zu gestatten, sie zur Darstellung und affektiven Erledigung ambivalenter Konflikte besonders geeignet macht. Nun ist im Grundzug des Don Juan-Charakters, nicht bloß dynamisch

[1] Im Frühjahr 1787, nach der Rückkehr von Prag nach Wien, wies Da Ponte den Tonkünstler auf den Stoff des Don Giovanni hin, an dessen dichterischer Gestaltung Mozart selbst großen Anteil hat. Am 28. Mai 1787 starb sein Vater, am 3. September sein Freund und am 29. Oktober fand die Erstaufführung statt, zu der die Musiker die Notenblätter der Ouverture noch feucht und mit dem darauf klebenden Streusand erhielten.

sondern auch formal, von Anfang an eine Bruchfläche zwischen der ungezügelten Sinnenlust und der Schuld- und Straftendenz, welche durch die Geschmeidigkeit und Unmittelbarkeit des musikalischen Ausdrucks wieder in künstlerischer Harmonie vereinigt wird. Denn während auf der einen Seite die Wucht der Komtur-Akkorde den Gewissenskonflikt im Helden aufs Qualvollste steigert, schwebt darüber in leidenschaftlichen Rhythmen eine ungebrochene Eroberernatur, wie wir sie in solcher Sinnlichkeit in der ganzen großen Don Juan-Literatur vergebens suchen. Und während in den Klängen des beim Festmahl erscheinenden Steinernen Gastes die im trauernden Sohne entfesselte Urschuld tobt, läßt auf dem gleichen Höhepunkt der Sinnenfreude Don Juan in ungebrochenem Übermut »den edlen Mozart leben«!



Vorgetragen am 26. April 1922 in der »Wiener Psychoanalytischen Vereinigung«

Zur Frage der psychologischen Grundlagen und des Ursprungs der Religion.

Von Dr. JOHANN KINKEL,
ord. Dozent an der Universität Sofia, Mitglied des soziologischen Instituts Solvay zu Brüssel.

II[1].

In kurzer Zusammenfassung der hervorgehobenen religions=psychologischen und religionshistorischen Tatsachen und Momente wäre darauf hinzuweisen, daß die moderne Psychologie uns wichtige Stützpunkte liefert, um den Ursprung und die gesamte Entwicklung der Religionsvorstellungen bei der Menschheit tiefer, als es bisher möglich war, zu erfassen. Im Gegensatz zu den älteren Grundprinzipien unserer Disziplin ist die Psychologie heute zu der Erkenntnis gelangt, daß neue Wahrnehmungen (respektive Begriffe), die der Mensch gewinnt, ein Ergebnis gewisser in der Seele früher akkumulierter Vorstellungen seien. Es ist also jetzt feststehend, daß wir in alle unsere neuen Wahrnehmungen alte Vorstellungen, die dem betreffenden Gebiete nahestehen und ihm verwandt sind, hineinlegen. Besonders deutlich tritt diese Tatsache in der infantilen Psychologie hervor. Das Kind begreift die um=gebende Welt vom Gesichtspunkte der Kinderstube, vom Stand=punkte der Familien=, respektive der Kinder=Elternbeziehungen aus. Diejenigen Erscheinungen nun, die im Gebiete seines infantil beschränkten Denk= und Gefühlskreises nicht untergebracht werden können, läßt das Kind beiseite, sie bleiben von ihm unbemerkt und unverstanden, verschwinden völlig aus seinem Bewußtsein. Ganz dasselbe beobachten wir bei den primitiven Völkern, respektive überhaupt der infantilen Menschheit. Die den Menschen besonders frappierenden Naturerscheinungen — die Entstehung des Menschen, den Sexualakt — überträgt er auf die Kosmogonie, auf den Welt=ursprung, und die patriarchal=familiären Verhältnisse und Gestalten

[1] Siehe Imago, VIII. Jahrgang, Heft 1, S. 23.

auf die Weltverhältnisse, -beziehungen und -ordnung. Die Familienmoral existiert auch in dem Universum! — das ist der feste Gefühls- und Glaubenssatz der infantilen Menschheit, ja der Kernsatz auch aller Religionsphilosophie bis heutzutage; »ohne diesen Glauben muß die Menschheit wahnsinnig werden und zugrunde gehen,« lautet oft die Kirchenmoral.

Es scheint nun, daß das große Geheimnis des Sexualaktes, die Macht des Sexualtriebes und die Entstehung jedes Lebewesens vom Vater, und zwar nicht nur beim Menschen, sondern auch im Tier- und Pflanzenreiche, überhaupt in der gesamten Natur, stets ganz besonders stark auf die Phantasie des primitiven Menschen eingewirkt hat und ihn veranlaßte, in Analogie damit zu glauben, daß auch alle ihn umgebenden Naturerscheinungen, ja die gesamte Natur, ebenfalls »vom Vater« stamme. Auf Grund dieser Vorstellungen dachte der primitive Mensch (ebenso wie das Kind mit seinem Glauben, daß alles, was es sieht, von seinem Vater geschaffen ist!), daß die ihn umgebende Natur und alle ihre Güter wie die Sonne, der Regen, die Tiere, Menschen, Fruchtbarkeit der Erde, Pflanzen usw. von dem Urahnen seines Stammes geschaffen oder bösen Mächten entrissen und den Nachkommen zur Verfügung gestellt worden seien. Dieser Urahne wird eben als der Vater, Schöpfer und Beschützer aller Naturgüter gedacht und das wäre wohl als die erste Stufe der Vatereinstellung in der Religionspsychologie der Menschheit zu bezeichnen. Vorzügliche Belege in dieser Hinsicht, die verschiedensten kulturell besonders zurückgebliebenen Naturvölker des Erdkreises umfassend, gibt uns Kurt Breysig in seinem Buche »Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer«. Zu demselben Vorstellungskreis wären auch die religiös verehrten (verhüllten) Gestalten der Stammahnen im Totemismus und später Animismus-Fetischismus zu rechnen. Die volle religionspsychologische Bedeutung des Totemtieres und seines Religionskultus voll aufzudecken, ist allerdings erst Freud gelungen. Doch konnte man die Vatergestalt des Totemtieres auch vor Freuds glänzender Analyse ziemlich deutlich durchschimmern sehen, z. B. bei Fr. B. Jewons, Frazer, Andrew Lang u. a. Von dem Totemtier glaubt nach diesen Forschern der primitive Mensch abzustammen und ihm verdankt er alle seine Kulturerrungenschaften; mit ihm ist er durch enge Blutsverwandtschaft verbunden. Das Totemtier verleiht ihm Schutz

und Hilfe, es warnt seine Schützlinge vor drohenden Gefahren, es wendet böse Naturkräfte ab und zieht gute heran. Der Mord des Totemtieres wird grausam geahndet, — das tote Totemtier wird mit allen Ehren, die einem Stammeshäuptling zustehen, begraben und sein Geist genießt auch später diese Ehren. Soweit nun später in der Religionspsychologie des primitiven Menschen der Animismus und parallel damit der Fetischismus aufkommt, erweitert sich der religiöse Vorstellungskreis im Sinne der Beseelung aller Mächte und Erscheinungen der Natur, die sämtlich Objekte des Religionskultus werden. Die Entwicklung fetischistischer Vorstellungen steigert dann die Anzahl der Fetischgötter ins Ungemessene. Indessen bleibt die alte psychologische Grundlage auch auf dieser Religionsstufe bestehen, wenn auch ihr Wesen sehr verdunkelt ist. Es ist wohl nicht abzuleugnen, daß die begründete Erklärung des Animismus-Fetischismus bis jetzt Frazer, Lippert und Spencer gegeben haben. Spencer hat es besonders eingehend nachgewiesen, daß der Animismus-Spiritismus seine psychologische Grundlage nicht nur in der infantilen Naturbeurteilung und -auffassung nach Analogie findet, sondern hauptsächlich in der Nekrolatrie, dem Kultus der verstorbenen Vorfahren, deren Geister in den Naturerscheinungen fortwirkend gedacht werden. Die auf den Seelenkult eingehenden Forschungen Lipperts und Breysigs beweisen nun überzeugend, daß die Hauptrolle hier der Kultus der verstorbenen Ahnen (Vater, Großvater, Urgroßvater) spielte. Deshalb eben bildete sich in der Religionspsychologie der Juden die Gestalt des nationalen Gottes Jahwe aus, nämlich im langsamen Prozeß der psychologischen Verdichtung der Gestalten mehrerer Geschlechterahnen verschiedener jüdischer Stämme, die viele Jahrhunderte hindurch Gegenstand umfassender Religionskulte waren, in eine Gestalt — die des Jahwe. Der Glauben an die Seelenwanderung verstorbener Menschen in verschiedene Tiere und auch unbelebte Gegenstände, der allen antiken Völkern eigen war, hat offenbar die Vorstellung begründet, daß alle Naturerscheinungen und Gegenstände von den Geistern verstorbener Vorfahren beseelt seien. Auf diese Weise wird man zu dem Schlusse kommen, daß auch bei der zweiten Stufe der Religionsentwicklung nach dem Totemismus, d. h. im Animismus-Fetischismus wiederum, wenn auch bereits unbewußte Elemente der Vatereinstellung, d. i. des Vaterkomplexes, enthalten sind.

Infolge des weiteren geistigen Fortschrittes, bei der begrifflichen Erfassung des Universums und des Zusammenhangs der Naturerscheinungen, verdichten sich die unzähligen Geistervorstellungen und Fetische wieder zu ihrem uralten rudimentären Element — der Vatergestalt und es entsteht dann die universale Religionstheorie vom Vater-Himmel und der Mutter-Erde, das Symbol des Elternpaares. Zu dem darüber oben Erwähnten sei noch besonders, was die universale Gestalt der Mutter-Erde betrifft, hinzugefügt, daß noch heute in den Volksvorstellungen der Begriff vorherrscht, daß alle Naturgüter und Sachen den Lebewesen von seiten der ewigen, großen, gütigen und allgemeinen Mutter — der Erde verabreicht werden. In engem Zusammenhang damit stand auch die einst vorherrschende physiokratische Lehre in der Nationalökonomie. Dieser feste Glaube bleibt allerdings auch jetzt noch eine große biologische Wahrheit. Alles Lebende und auch alle Güter sind ja tatsächlich im letzten Grunde aus dem Uterus der Mutter Erde hervorgekommen! Hier müssen wir die tiefsten Wurzeln des Mutterkomplexes in völkerpsychologischen und besonders Religionsvorstellungen suchen. Die Mutter-Erde, d. i. die wirkliche, ewige alma mater alles Lebenden und auch die sanfte Beherbergerin alles Hingegangenen! Treffend meint ein altes slawisches Sprichwort: »Aus dem Loche bist du hervorgekommen und in einem Loche verschwindest du wieder, gehst du wieder heim!« — unbewußt den Uterus der Mutter mit der Mutter Erde identifizierend. Deshalb herrschte auch bei den primitiven Völkern lange Zeit die merkwürdige Sitte, die Verstorbenen in der Stellung eines Embryo im Uterus ins Grab zu versenken, wie Goblet d'Alviella treffend nachwies. Wie oben bereits erwähnt, sind alle folgenden weiblichen Gestalten in der Mythologie, wie etwa bei den Griechen Diana, Aphrodite, Athene, die Nachkommen der Urgöttin Gea (Erde), offenbar sind das alles Töchter der Urgestalt im völkerpsychologischen Mutterkomplex — der Mutter-Erde, die die Urahne auch der christlichen Muttergottes ist. Anderseits ist aber ebenso der Vater-Himmel die uralte Religionsgestalt, der Universalvater bei allen altorientalischen Völkern — den Ägyptern, Persern, Indern, Chinesen (der chinesische Kaiser gilt noch jetzt als »Sohn des Himmels«) und in gleichem Maße bei den späteren Kulturvölkern — den Griechen, Römern, Germanen, Slawen. Das Zeitalter dieser Religionsvorstellungen

berührt nun in ihrer Fortentwicklung die Zeit der Bildung nationaler Einheiten und Staaten bei den altorientalischen Völkern. Dann wird eben der Stammahne des Volkes und Staates, der phantastisch aus der psychologischen Verdichtung mehrerer Geschlechterahnen hervorgegangen ist (nämlich der in ein Volk vereinigten Stämme und Geschlechter), wie etwa Osiris-Ammon (Râ), Bel-Merodach, Jahwe, Tian u. a. mit dem Himmel-Vater identifiziert und es befestigt sich bei den Ägyptern, Babyloniern, Chinesen, Juden, Griechen u. a. der Glauben, daß ihr nationaler Gott (Urahne) der Vater der gesamten Welt und deren Leiter sei, der in unerreichbaren Himmelsgebieten sich aufhalte. Nach weiterem geistigen Fortschritt erweitert sich diese Gestalt des nationalen Weltvaters zur Gestalt des internationalen Urahnen der gesamten Menschheit und des allgemeinen Vaters, des Weltschöpfers, des weisen und gütigen Leiters der Menschheit und des Universums. Diese Begriffs- und Religionsstufe haben bereits Sokrates, Plato, Seneca, Mark Aurel, die Stoiker und dann das Christentum erreicht, wobei die besonderen Gesellschaftsstimmungen der urchristlichen internationalen Volksmassen diese Begriffs- und Gefühlsbildung ganz besonders begünstigten. Auf die Vererbung völkerpsychologischer Vorstellungen ist wohl die Tatsache zurückzuführen, daß alle Vorstellungen von der absoluten Macht Gottes, der alles wahrnimmt, alles regelt, schafft und auch vernichtet, einen sozialpsychologischen Abklang der allumfassenden Macht altorientalischer Despoten (die dementsprechend als Götter und Herrscher zugleich galten) und der binnen Tausenden von Jahren diesen gegenüber gepflegten Gefühle der Völker darstellen. Aber auch vor diesen Kulturzeiten mußte die ebenfalls nach Jahrtausenden zählende Gesellschaftsordnung des Patriarchats ähnliche Gefühle und Vorstellungen in der Seele der primitiven Menschheit hervorgebracht und gepflegt haben, die dann in den altorientalischen Despotien weiter ausgebildet und noch fester begründet wurden.

Diese oben kurz skizzierte Evolution der Religionsvorstellungen scheinen alle Kulturvölker des Altertums durchgemacht zu haben. Der erste Kulturkreis der Menschheit — die altorientalischen Kulturen der Ägypter, Babylonier, Chinesen, Perser, Inder und später der Juden, zeigen alle diese Wandlung und allmähliche Ausbildung der allumfassenden Gottvatergestalt.

Der zweite Kulturkreis, der der Griechen und Römer, weist dieselbe religionspsychologische Evolution von neuem auf, wenn auch der Einfluß der alt-orientalischen Vorstellungen hier dieselbe Wandlung offenbar beschleunigt hat, so daß die Griechen und Römer viel rascher zu monotheistischen Vorstellungen gelangen. Diese Ideen gelangten dann bei ihnen zur vollkommeneren Ausbildung und der sichtliche geistige Einfluß altorientalischer Religionsvorstellungen auf die griechische Philosophie bewirkte, daß sie dieselben monotheistischen Ideen tiefer, vollkommener und umfassender zur Entwicklung brachte.

Im christlichen Gott ist die weise und gütige Vatergestalt erst vollständig zum Ausdruck gekommen. Bis zum Christentum waren die Vatergestalten verschiedener Gottheiten mehr oder minder solche Symbole des Vaters, bei denen die infantilen Ambivalenzgefühle gegenüber der Vatergestalt ihren dunklen Ausdruck durch die ihr zugeschriebenen negativen Züge gefunden hatten. Erst der christliche Gott ist gänzlich davon befreit, er ist auch nicht mehr ein mehr oder minder verhülltes Symbol des irdischen Vaters, sondern er selbst ist der allgütige, allweise, grenzenlos vollkommene Vater der Welt und des Menschengeschlechts. Die anderen Vatergestalten der Götterwelt sind weggefallen, der christliche Gott ist der einzige und wahre Vater des Universums und der Menschen, wobei Christus der Sohn in allen seinen Verhältnissen zu Gott offenbar die Gefühle des Menschengeschlechts zu dieser neuen Vatergestalt in der Religionspsychologie abspiegelt. Der Wegfall der Ambivalenzgefühle zur Vatergestalt und ihr Emporheben über alles Böse und Negative, die Begabung mit stark idealisierten positiven Eigenschaften, die dem menschlichen Geistesvermögen entnommen sind, ist wiederum nur biogenetisch zu erklären. Die Menschheit war auf dieser Religions- und Geistesstufe in das Stadium ihrer seelischen Entwicklung gelangt, das auf individualpsychologischem Gebiete den Jüngling auszeichnet. Neben vollkommener Verdrängung der mit dem Mutterkomplex verbundenen Inzestsympathien, die die Ambivalenzgefühle zur Vatergestalt nähren, und der Entfaltung rein psychischer ideeller Liebe zum Vater — dem Erzeuger, dem Lehrer, dem Beschützer, vermag der Jüngling bei geistiger Reife auch die gesamte Bedeutung des Vaters als Erhalter, Beschützer, Ernährer der Familie zu begreifen, woraus diese ideelle Liebe zur Vatergestalt und deren Idealisierung beim Jüngling herstammt.

Dieselbe Psychologie kennzeichnet scharf auch die menschliche Gesellschaft im Christentum und nicht minder im Mohammedanismus.

Die Vatergestalt lag, wie oben gezeigt, sämtlichen Religionsvorstellungen in der Kulturgeschichte der Menschheit zugrunde, doch waren es vor dem Christentum stets nur dunkle Symbole des Vaters. Das Christentum zeigt dagegen den völlig ausgebildeten Vaterkomplex in der Sozialpsychologie, der aber durch die ganze vorherige religionspsychologische Entwicklung vorbereitet und allmählich formiert wurde. Der christliche Gottvater steht hoch über allen Gestalten des irdischen Vaters, auch über denen seiner religionspsychologischen Vorgänger und lediglich die psychoanalytische Soziologie gibt uns Mittel in die Hand, um die letzte Grundlage aller Religionspsychologie zu begreifen und auch hier die tiefverhüllte, ewige, stets variierende und doch immer dieselbe bleibende, in der menschlichen Seele festgewurzelte Religionsgestalt, das Bild des Vaters, aufzudecken.

Kehren wir nun zur Psychoanalyse der christlich-religiösen Gefühle und Stimmungen zurück. Wir verwiesen darauf, daß Gram und Leiden, sei es aus sozial-humanitären Trieben oder auf Grund persönlicher Erlebnisse, historisch und auch jetzt noch die wichtigsten Motive für diese Gefühle und Stimmungen sind. Das Empfinden von Kummer und Leiden verleitet nämlich den Menschen am meisten dazu, einen »Trost« bei Gott durch Gebete, d. h. durch geistig intimen Verkehr mit Gott zu suchen, der gemäß der christlichen Religion die Personifikation der Güte, der Vergebung der Gnade und der Liebe ist[1] und als höchster Wille, der die Welt regiert, schließlich alles Böse beseitigen wird.

Somit wird es klar, daß die Religionsstimmung, die sogenannte Frömmigkeit, bei dem Menschen stets das Streben nach einer komplizierten psychologischen Kompensation darstellt, nämlich zur von innig-mystischem Gefühl begleiteten Anschauung phantastischer Gestalten von göttlichen Mächten (Gott-Vater, Christus, die Muttergottes) mit jenen symbolisierten-personifizierten Eigenschaften, die seine psychischen Entbehrungen ersetzen könnten.

[1] Es ist klar, daß dies idealisierte Elterneigenschaften sind, die auf Grund der phantastischen infantilen Vorstellungen in der Sozialpsychologie entstanden waren.

Solche symbolisierte-personifizierte Eigenschaften sind gerade diejenigen, die die christliche Religion, ursprünglich die Glaubenslehre der leidenden Sklaven- und Proletariermassen, in die Gestalten Gott-Vaters, Christi und später der Muttergottes hineinlegte — unendliche Liebe, Gnade, Güte und Allvergebung. Es ist leicht herauszufinden, daß für verschiedene Seelenleiden als Kompensation diese oder jene idealisierte Eigenschaft dient. Zum Beispiel, für eine Person, die irgend ein Verbrechen begangen hat und von Gewissensbissen gequält wird, dient als Kompensationsgefühl das Bewußtsein der unendlichen Güte und Vergebung Gottes. Bei unglücklicher Liebe dient als Kompensation das Empfinden der unendlichen Liebe Christi zu den Menschen, die sich auch auf die betreffende Person erstreckt. Bei Verlust eines inniggeliebten Menschen spielt die Kompensationsrolle das Bewußtsein, daß die höchste, allgütige Macht dieses verursacht habe und daß diese Macht trotz aller Leiden die Welt zur Vollkommenheit führt, respektive den Menschen das ewige Leben im Jenseits gibt, »wo es ein Wiedersehen unter allen Gestorbenen geben wird« usw. Man sieht, diese Empfindungen, d. h. Kompensationsgefühle und -stimmungen weisen einen typisch infantilen Geistesmechanismus auf, der sich im Grunde genommen durch nichts von der Psychologie jenes Kindes unterscheidet, das einen Trost in Märchen mit Kompensationsinhalt und -gestalten sucht; d. h. die Religionsstimmungen und -gefühle sind eigentlich ihrem Wesen nach eine Rückkehr zur infantilen Psychologie. Eben dort, in der infantilen Psychik, findet der Mensch auch den Vaterkomplex — die Gestalt des gütigen, für das Kinderwohl besorgten Vaters, der einst sein ganzes Seelenleben leitete; in diese aus seinem Unterbewußten aufgetauchte Gestalt des Vaters (die höchste Macht und der Wille, der früher sein ganzes Leben und Denken leitete) verlegt der fromme Mensch die Kompensationseigenschaften, mit anderen Worten, er symbolisiert-personifiziert sie in dem infantilen Vaterkomplex und findet darin einen Trost und einen geistigen Zufluchtsort. Eine besondere Stellung bei dieser durchgehenden Tendenz der menschlichen Psychologie, bei Konflikten, die auf vernünftig-bewußtem Wege unlösbar sind, zur infantilen Psychik zurückzukehren, nehmen die Fälle ein, wo Sterbende zur Religion zurückkehren, manchmal überzeugte Freigeister und sogar aktive

Kämpfer gegen Religion, Kirche und Geistlichkeit. Wir besitzen in der russischen Literatur zwei vorzügliche Beschreibungen solcher Fälle, die vollkommen das psychologische Bild derartiger geistiger Erlebnisse wiedergeben. Das eine ist »Der Tod des Iwan Iljitsch« von Leo Tolstoi. Erinnern wir uns der Nachtszene im Schlafzimmer von Iwan Iljitsch, dieses trockenen Petersburger Beamten, eines Materialisten, der niemals etwas mit sentimentalen Stimmungen zu tun hatte und immer ganz fremd der Religion gegenüberstand, wie er auf seinem Sterbebette in der Nachtstille plötzlich mit seiner ganzen Intuition wahrnimmt, daß er sicher stirbt, daß alle Quacksalbereien und alles Kurieren der Ärzte vergeblich waren und daß es mit ihm zu Ende geht. Die erste Reaktion auf diese schreckliche Entdeckung ist eine jähe Verzweiflung und Entsetzen, das ihn erfaßt, und darauf folgt ein krampfhaftes Suchen irgendwelcher Rettungsmittel. Unter verschiedenen wirren Bildern, die im Kopfe des Sterbenden durcheinanderjagen, erscheint plötzlich das milde Bild der Mutter und klar ersteht vor seinen geistigen Augen eine Kindheitserinnerung, wie er als kleiner Knabe vor den Heiligenbildern kniete und unter mütterlicher Leitung zu Gott betete. Und nun, erfaßt von einem starken, unwiderstehlichen Triebe, wirft sich dieser erwachsene Mann, der ehemalige Rationalist und Materialist, der einst die Religion bespöttelte, in der Zimmerecke auf die Knie und betet mit Tränen in den Augen zum Herrgott, er möge ihm das Leben lassen. Er ist doch so gütig und allmächtig und kann das leicht vollbringen, denn Iwan Iljitsch liebt ja so sehr das Leben, seine Dienstkollegen, die Versammlungen im Klub, am Kartentisch . . . und alles! — Er verspricht dem lieben Gott, daß er im weiteren ein guter Vorgesetzter, Gatte und Vater sein will (was er eben nicht war!) . . . Auffallend ist in dieser tief-wahren psychologischen Beschreibung des großen russischen Seelenkenners nicht nur der Mechanismus der psychischen Rückkehr zum Infantilismus beim sterbenden Menschen (Bewußtsein der Rettungslosigkeit, Auftauchen des Mutterbildes und des in der Gottesgestalt symbolisierten Vaters, d. h. von Mächten, die ihm einst Beistand geleistet hatten und ihn aus verschiedenen schwierigen Lebenslagen erretteten), sondern auch die typisch infantile Sprache, mit der er sich zu Gott wendet. Geistig ist er bereits wieder zum Kinde geworden und deshalb finden wir in seiner Art zu reden die bezeichnende infantile Logik:

»Du bist groß, gütig und allmächtig wie der Vater, gib mir das erwünschte Gut und ich werde dann gut und gehorsam gegenüber Deinen Geboten bleiben.«

Eine ebenso vorzügliche Beschreibung der Rückkehr zum Infantilismus finden wir bei dem modernen russischen Schriftsteller Arzibascheff in dessen Roman – »An der Grenzscheide«. Der alte Iwan Iwanowitsch, gänzlich entkräftet, halbblind, der die Redefähigkeit beinahe ganz eingebüßt hat, aber ehemals ein vorzüglicher Gelehrter, ein überzeugter Anhänger der materialistischen Weltanschauung, ein bekannter Professor und Politiker, der persönliche Freund von Karl Marx war, spürt ebenfalls zuletzt die unmittelbare Nähe des Todes, als er nachts im Bette liegt. Bei dem flimmernden Lichte des Öldochtes, der vor den Heiligenbildern leuchtet, die schon lange in seinem Zimmer von der alten ihn beaufsichtigenden Wartefrau aufgehängt wurden, kriecht er im Nachthemde vom Bette herunter und betet inbrünstig zu den Heiligenbildern, indem er den guten und gnädigen Gott anfleht, er möge ihn doch verschonen, er möge ihm doch noch ein wenig Leben schenken, denn er sieht so gerne die Sonne und die Natur aus dem Fenster und hat so gerne die warme Milch und die Grießgrütze mit Zucker . . .

Eine solche Rückkehr zur längst überlebten und verdrängten infantilen Psychologie erscheint bei dem Menschen manchmal als ein urwüchsiger Trieb, zeitweilig, d. h. vorübergehend, gewöhnlich infolge starker Seelenerschütterungen, aber auch dann als Ergebnis des Bewußtseins, daß der Mensch ohnmächtig ist, die ihn bedrohende große Gefahr mit eigener Kraft abzuwenden. Infolgedessen wird seine Psyche auch in solchen Fällen, in dem Suchen eines Ausgangs aus der verzweifelten Lage, aufs äußerste bedrängt (»kein Ausgang!«), sozusagen zurückfliehen zu den kindlichen Vorstellungen, Empfindungen und Trieben. Das heißt, es stellt sich nach der Auffassung Freuds eine Flucht in die Kindheit ein, als dem letzten Rettungsort, auch dies, ebenso wie das Streben nach psychologischer Kompensation bei gewissen Seelenstimmungen, eine Eigentümlichkeit der menschlichen Psyche. Ein merkwürdiges Beispiel einer solchen (vorübergehenden) plötzlichen Rückkehr zum Infantilismus, und zwar auf dem Gebiete der Sozialpsychologie, ist das Ereignis, welches in Petersburg im Jahre 1914 vorgefallen ist. Am 1. August, das ist am Tage der

Kriegserklärung Deutschlands, die bereits eine Woche lang erwartet wurde, als das Volk durch diese Spannung schon stark psychisch erregt war, da die politische Presse mit allen Mitteln auf die Gesellschaft einwirkte und alle Schrecken der Deutschen, die in das russische Gebiet einfallen würden, grell ausmalte, versammelte sich das Volk vor dem Zarenpalast. Der Zar erschien auf dem Balkon und das ganze versammelte Volk fiel plötzlich, wie von einem gemeinsamen Trieb erfaßt, auf die Knie und rief aus: »Väterchen Zar, errette uns vor den Deutschen!«

Deutlich pathologische Formen bei voller Verdunkelung des Bewußtseins stellen Infantilismen der Art vor, wie der Fall jenes Verbrechers, der auf die Guillotine gestellt war und bei Annäherung des Henkers diesem zu Füßen fiel, seine Knie umfaßte und ausrief: »Papa, lieber Papa, habe Mitleid mit deinem unglücklichen Kinde!« Ähnlich ist auch der Fall einiger Reisender (Männer und Frauen) auf einem schiffbrüchigen Dampfer, die im letzten Augenblick vor dem Untergang Hals, Hände und Füße des Kapitäns umklammerten und ihn anflehten, »wie einen Vater«, er möge doch wenigstens sie retten.

In den obigen Ausführungen schilderten wir den Vaterkomplex in der Sozialpsychologie, der den Hauptteil, sozusagen den Kern der christlichen (ebenso aber auch der historisch vorangehenden jüdischen) Religion bildet. Neben der Hauptgestalt des Gottvaters sind alle anderen Gestalten, die verhüllte des Heiligen Geistes, des Christus-Sohnes und dann verschiedener Heiligen (die eine besonders große Rolle in der griechisch-orthodoxen Religion spielen!) lediglich Abarten der hauptkomplexen Gestalt oder in der Sprache der individuellen Psychoanalyse ausgedrückt, verschiedene Vaterimagines; insbesondere die Gestalt Christus personifiziert, symbolisiert nur gewisse ideelle Eigenschaften, hauptsächlich Liebe und Selbstopferung.

Bemerkenswert ist aber, daß die Religionspsychologie auch eine sehr ausgebildete Gestalt des Mutterkomplexes kennt, das ist die Gestalt der Muttergottes, der die Religion diejenigen idealisierten Eigenschaften beigelegt hat, die das Kind an der Mutter zu sehen glaubt. Die Muttergottes, »die Beschützerin« (wie die alte russische Volksausdrucksweise lautet) ist die Personifikation der unendlichen Güte und der spezifischen weiblich-mütterlichen Liebe, sie ist die Beisteherin und Beschützerin in

allen Unglücksfällen und verleiht Trost bei Kummer; die besonderen und eigentümlichen Züge solcher infantilen Volksgefühle gegenüber der Gestalt der Muttergottes sind nebst ihrem Kultus besonders drastisch in Zolas Roman »Lourde« geschildert. Besonders verbreitet war bekanntlich der Kultus der Muttergottes im Mittelalter[1]. In unendlichen Prozessionen, in ekstatischen Gebeten und Gesängen, die die Eigenschaften der himmlischen Mutter priesen, an denen entzückte Volksmassen teilnahmen, d. h. meist Leute, die an verschiedenen geistigen und körperlichen Krankheiten litten oder ihre Nächsten verloren hatten, oder auch Leute in untergebener, höriger Gesellschaftsstellung, springt stets dasselbe Motiv klar hervor, das Suchen der Heilung oder des Trostes bei der göttlichen liebevollen Mutter, die die Unglücklichen bemitleidet, die »die Tränen trocknen wird«, die die Schmerzen stillen kann, »die vor Gott Beistand liefert« (!), die vergibt usw. Man sieht, auch hier haben wir typische Äußerungen des Infantilismus, die Projektion infantiler Vorstellungen, Empfindungen und Stimmungen in den Himmel und die Herstellung einer göttlichen ideellen Gestalt. Besonders bezeichnend im infantilen Sinne ist das (obenerwähnte) spezifisch kindliche Suchen des Trostes bei der Muttergottes, das übrigens ein wichtiges Religionsmotiv in der christlichen Religion bildet[2].

Ebenso wie der religiöse Vaterkomplex einige Nebengestalten der Hauptgestalt Gott-Vater aufweist, die sie in besonderen Schattierungen der Religionspsychologie ersetzen, hat auch der Mutterkomplex, der sich in der Hauptgestalt der Muttergottes äußert, einige Abarten: das sind nämlich die etwas verschleierten Gestalten der Schutzengel, die jedoch alle in ihren

---

[1] Bis zur Revolution 1917 war der Kultus der Muttergottes ganz besonders bei den russischen Volks- (am intensivsten Bauern-) massen entwickelt. Der russische orthodoxe Glaube weist eine Unmasse von »Gottesmüttern« auf, deren Bilder in verschiedenen Gegenden »vom Himmel gestiegen sind«. Die Hauptgestalt ist die »Iwerskaja Bogomaterj«, deren Bild vom Volke umschwärmt, noch jetzt im Zentrum von Moskau in einer von Kerzen strahlenden Kapelle steht.

[2] Besonders bezeichnend für den religiösen Infantilismus ist die typische, von den älteren christlichen Konfessionen (Katholizismus und Orthodoxie) eingeführte Sitte der Sündenbeichte, vor dem Antlitz Gott-Vaters von Seite aller Gläubigen durch Priestervermittlung ausgeführt. Die infantile Vorstellung von den »Sünden« (Übertretung der Gebote Gott-Vaters) wird hier durch den typisch infantilen Trieb ergänzt: das Geständnis der verübten Vergehen und die Bitte um Verzeihung.

Hauptzügen die Eigenschaften enthalten, die in der Hauptgestalt des religiösen Mutterkomplexes hervortreten — Güte, liebevolle Nachsicht, Schutz, Beistand. Es ist sehr bezeichnend, wie die religiöse Kunst die Engel schildert — stets in langen schneeweißen Kleidern, die nach ihrem Schnitt einem Frauennachthemd sehr ähnlich sind. Der Schutzengel in solcher Kleidung betätigt sich, wie es nach der Religionsliteratur scheint, überwiegend nachts. Es ist daher nicht schwer zu erraten, woher diese Gestalt der Religionsphantasie stammt. Es ist zweifellos die Gestalt der liebevollen Mutter, die nachts, bloß im Hemde, vom Bette aufsteht, zum Kinde eilt, sich über sein Lager beugt, es in die Arme nimmt, liebkost, küßt und nährt. So deutlich und stark prägt sich der einbildungsstarken infantilen Psychologie dieses Bild ein, das der Religionsinfantilismus später in den Himmel projiziert, d. h. personifiziert und symbolisiert. Darum sehen wir auf verschiedenen Religionsbildern so oft den Platz des Schutzengels gerade zu Häupten der betreffenden Person — des heiligen Bruders, des kranken Kindes, des guten Christen auf dem Lager, da dieser Platz stets von der Mutter eingenommen wird, die ihr Kind hütet, beobachtet oder mit ihm plaudert.

Bei der Analyse des psychischen Inhalts des Vater- und Mutterkomplexes bei dem Kinde verwies ich darauf, daß die psychoanalytische Doktrin unbestreitbar nachgewiesen hat, wie und warum diese psychischen Komplexe in gewissem Alter auch Züge der infantilen Sexualpsychik (Erotik) aufweisen; d. h. der Vater und die Mutter sind die ersten Objekte, auf die sich die besondere rudimentäre infantile Libido projiziert; diese trägt, wie ich oben erwähnte, durchaus noch nicht die spezifischen Züge der reifen Libido, die ja beinahe ausschließlich in den Sexualorganen konzentriert ist.

Daß in den gemischten psychisch-physischen Zärtlichkeitsäußerungen der Kinder Rudimente des Sexualgefühls enthalten sind, bezeugt die Tatsache, daß dieselben Triebe bei dem Erwachsenen Nebenäußerungen des Sexualgefühls sind. Anderseits ist auch darauf hinzuweisen, daß das Sexualnervensystem bei dem Kinde zum größten Teil, d. h. in seinen Hauptfunktionen, bereits im dritten Lebensjahre formiert ist. Es ist ferner bewiesen, daß bei einer künstlichen Reizung der Genitalien des Kindes bereits in diesem Alter bei ihm ein Hang zum Onanieren sich ent-

wickelt[1], was bekanntlich viele gewissenlose Ammen zur Beruhigung des Kindes ausnützen. Selbstverständlich bleibt die Libido bei dem Kinde auch bei künstlicher Reizung und vorzeitiger Konzentration des Sexualgefühls in den Sexualorganen doch infantil, d. h. trägt den oben erwähnten und erklärten zerstreuten Charakter.

In Anbetracht dessen, daß die Frage der infantilen Sexualität vorläufig noch Widersprüche in der Psychologie findet, besonders von Seite der Gegner der psychoanalytischen Lehre, möchte ich diese Frage etwas ausführlicher behandeln, da das betreffende Seelengebiet eine wichtige Voraussetzung für das Verständnis einiger komplizierten Erscheinungen in der Religionspsychologie bildet.

Psychoanalytische Beobachtungen und Untersuchungen des kindlichen Sexuallebens haben festgestellt, daß infolge der intensiven Sensibilität des Nervensystems bei dem Kinde allerlei physische Einwirkungen auf den kindlichen Körper von Seite Erwachsener in der Form von Liebkosungen und Liebesäußerungen, die den Neigungen des Kindes entsprechen, so z. B. das Streicheln des Kopfes und verschiedener Körperteile, sogar das Tragen auf den Armen, begleitet von Küssen und Liebkosungen, besonders aber Küssen von Seiten der vom Kinde geliebten Personen auf verschiedene Teile des Körpers, Umarmungen, törichterweise manchmal auch Kitzeln und andere mütterliche Zärtlichkeiten, das ganze infantile Nervensystem und besonders die sexuellen Nervenzentren lustvoll erregen. So wird beim Kinde die spezifische infantile Erotik geschaffen und fortentwickelt, welche es selbst allmählich kultiviert, sucht und fortpflanzt, und zwar durch diejenigen kindlichen Zärtlichkeiten und Liebkosungen, die es seinen Eltern und anderen Nahestehenden gegenüber äußert. Entgegnungen, die unwissende Leute machen, diese Äußerungen enthielten »noch« nichts Sexuelles, beweisen nur die Tiefe der Unwissenheit solcher Psychologen. Gerade die unzähligen beobachteten Fälle der perversen Sexualpsychik bei Erwachsenen beweisen unumstößlich, daß es in diesen kindlichen Trieben bereits Elemente der Sexualität gibt. Die Gegner der Psychoanalyse in dieser Frage stehen eben auf dem veralteten, etwas wunderlichen Standpunkte, die Sexualpsychologie erscheine beim Menschen zur Zeit der Pubertät plötz-

[1] Die psychoanalytische Kasuistik hat zahlreiche Fälle eines bewiesenen Onanismus bei drei- bis fünfjährigen Kindern festgestellt und dazu nicht selten, wie es scheint, ohne irgendwelchen äußeren Einfluß.

lich, wie ein Deus ex machina! Ein evolutionistischer Gesichtspunkt, der allein in der Physiologie und Psychologie bei dem heutigen Stand der Natur- und Geisteswissenschaften maßgebend sein kann, wird sich dagegen nach den infantilen Elementen des Sexualgefühls fragen müssen und gerade dies hat zuerst Freuds psychoanalytische Forschung getan. Diese Gegner sehen eben nicht ein, daß die infantile Erotik bei normalen Menschen zum Teil ersetzt und zum Teil verdrängt wird von reifen Sexualtrieben und Äußerungen der Psychik, die für den Erwachsenen bezeichnend sind, wenn auch ein gewisser Teil von den Formen der infantilen Erotik in der reifen Sexualpsychik fortlebt. Wenn aber die infantile Erotik bei dem Kinde zu stark entwickelt war und der Mensch überhaupt im reifen Lebensalter im hohen Grade die infantile Psychik bewahrt, d. h. konstitutionell nicht fähig ist, Züge und Eigenschaften der reifen Psychologie zu entwickeln, dann wird auch sein Sexualleben im reifen Lebensalter hauptsächlich oder ausschließlich in den Formen der infantilen Erotik zur Äußerung kommen[1]. Zum Beispiel ein Mann, der im 30. Lebensjahr heiratete, bis dahin ganz keusch gelebt hatte, erwies sich als ein vollständiger Impotenter[2]. In seinem Bemühen, irgend ein Erregungsmittel zur Erlangung der normalen sexuellen Potenz zu finden, bemerkte er einst, als seine Frau ihn »wie die Mutter« liebkoste und zum Spaß ihn auf den Armen hob, daß er sofort stark erregt wurde und die Fähigkeit zum normalen Sexualverkehr erhielt. Im folgenden erwies er sich zum Sexualverkehr fähig, wenn ihn vorher seine Frau eine Weile »Huckepack« auf dem Rücken trug und ihn nach der Art der Mutter auf verschiedene Weise liebkoste. Es ist klar, daß diese Liebkosungen in seiner Kindheit für ihn eine stark ausgedrückte erotische Bedeutung hatten und auf diese Weise als ein wichtiges sexualerotisches Element auch in seiner reifen Sexualpsychik verblieben. Und solche Fälle, bloß mit etwas schwächer ausgedrückten Formen der infantilen Erotik bei Erwachsenen (in der Form verschiedener sexueller »Launen«) sind in der Tat unzählbar. Das Nervensystem des Kindes ist übrigens derart sensibel, daß sogar physische Einwirkungen auf seinen Körper in der Form von Schlägen, als Eltern-

[1] Dazu gehört zweifellos auch aller perverse Sexualverkehr in der Form perverser Küsse und der vulgo als »französisch« bezeichneten Liebe.

[2] Dieser Fall ist mir freundlich von meinem Kollegen Dr .M. Nikoloff in Sofia mitgeteilt worden, der den Mann als Patienten behandelt hat.

strafe oft angewendet, die Sexuelnerven erregen und Elemente der infantilen Erotik bei ihm hervorrufen, die später in der reifen Sexualpsychik vererbt werden. Man weiß, daß in dem deutschen Erziehungssystem, ganz besonders in kleinbürgerlichen Kreisen, noch eine veraltete Sitte besteht, ungehorsame Kinder mit Ruten zu bestrafen. Bekannt ist demgemäß auch die ausgedehnte Klientel von Masochisten bei Prostituierten, wobei das Bild der sexuellen Befriedigung offenkundig darin besteht, daß das Weib die Rolle der Mutter spielt, die ihr ungezogenes Kind mit der Rute bestraft, indem sie es damit auf gewisse entblößte Stellen schlägt, unter den für den infantilen Masochismus bezeichnenden Drohungen einer grausamen Mutter.

In dieser ganzen inzestuösen infantilen Sexualpsychik, die historisch-symbolisch in der uralten Mythologie beschrieben ist, nämlich in den unzähligen Überlieferungen betreffend die sexuelle Liebe unter den Göttern, sowohl zwischen Vater und Tochter (Niktaeus und Nyktimene, Alkmäon-Tisiphone, Faunus-Fatua, Thyestes-Pelopia, Zeus-Persephone und viele andere noch) als auch zwischen Mutter und Sohn (Rea-Typhon, Poseidon-Demeter, Perseus-Astarte, Herakles-Omphale, Ödipus-Jokaste, Jupiter-Kybele, Hephästos-Athene, Freyr-Gerda u. a.)[1], sehen wir wiederum einen Beweis dafür, daß das biogenetische Grundgesetz wirklich in der Soziologie, respektive Sozialpsychologie seine Entsprechung hat. Ebenso wie bei den primitivsten Naturvölkern in den entferntesten Zeiten (bei den heutigen fehlt er) der Inzest vorherrschte, das heißt ein Sexualtrieb zu Vater, Mutter, Brüdern und Schwestern vorhanden war (in der Mythologie abgebildet) als die direkte Erbschaft des Tierreiches, ebenso gibt es bei jedem Menschen im Kindesalter Elemente von Inzestsympathien in der Sexualpsychologie.

Aus diesem Grunde kam die psychoanalytische Lehre zu der Überzeugung, daß das Kind gewisse Elemente des Sexualgefühls besitzt und kennt, bloß daß es bei normalen Erziehungsverhältnissen und normaler psychischer Anlage, bis zu einem gewissen Alter, wenn nämlich seine Konzentration in den Sexualorganen beginnt, jenen Charakter von »unschuldigen« Zärtlichkeiten trägt,

---

[1] Vgl. dazu Jul. Braun. Naturgeschichte der Sage. 1865. 2 Bde. (Sexuelle Liebe zwischen Eltern und Kindern in Göttergestalten. Stichwortindex.)

die gewöhnlich den Eltern so sehr gefallen, da diese keine Ahnung davon haben, um was für Elemente es sich hier handelt.

Wenn nun der Elternkomplex zum Teil in der rudimentären Sexualpsychologie des Menschen nistet, in seinen erotischen Trieben zum Vorschein kommt, d. h. ein Element=Objekt der infantilen Erotik bildet, so muß man mit Rücksicht auf alles oben Erwähnte auch einen gewissen Zusammenhang zwischen starken religiösen Gefühlen und Stimmungen bei einigen (NB. nicht allen!) Individuen einerseits und gewissen erotischen Funktionen, Erlebnissen und Vorstellungen bei denselben Individuen anderseits feststellen. In solchen Fällen, z. B. wenn ein erwachsener, sonst durchaus normaler Mensch verhindert ist, seine Libido zu äußern, etwa wegen verschiedener psychischer oder sozialer Gründe (z. B. besonders bei Frauen im Falle einer unglücklichen Liebe, bei starker Fixierung der Sexualsympathien auf eine bestimmte Person, die gestorben oder untreu geworden ist, oder auch bloß wegen körperlicher Fehler, die eine Absage auch an die »freie Liebe« erzwingen, ebenso bei dem Altjungferntum und der Furcht vor gesellschaftlichen Vorurteilen), hat die Libido, wie überhaupt die menschliche Psychik bei rettungsloser Lage keinen anderen Ausweg (vgl. oben S. 206 f.), als zurückzufliehen, d. i. zur infantilen Erotik und infantil=erotischen Vorstellungen zurückzukehren. Gerade dort aber trifft diese zurückgekehrte Libido den psychisch=sexuellen Vater= und Mutterkomplex und dann nimmt die Erotik und schließlich auch die ganze Psychik einer solchen Person die Züge des Infantilismus an, eventuell in religiösen Formen. Aus dieser psychischen Rückevolution erklärt sich die Tatsache, daß überhaupt unterdrückte sexuelle Funktionen und Triebe am häufigsten in intensiv religiöse Stimmungen und in eine besondere Frömmigkeit sich sublimieren; und so konnten die Psychologie und Psychiatrie in letzter Zeit übereinstimmend feststellen, daß ein enger Zusammenhang zwischen sexuellen Evolutionen und Sublimierungen einerseits und religiösen Affekten und Stimmungen anderseits besteht; mit anderen Worten: die menschliche Libido sublimiert sich am häufigsten in die Religionspsychologie.

Dazu gehören zunächst alle Fälle von intensiver Religions=stimmung und Frömmigkeit bei alten Jungfern, gewöhnlich Frauen von starkem Temperament, die oft mit dem Eintritt in ein Kloster und einer lebenslangen Widmung der leidenden Seele, an »den

Gottes- und Christusdienst« endigen. Bemerkenswert ist, daß die witzige russische Volkssprache solche fromme alte Jungfern »Bräute Christi« nennt[1]. Das Wiedererwachen und die Rückkehr zum psychischen Vaterkomplex in religiösen Formen unter dem Einfluß der in den Infantilismus zurückkehrenden Libido trägt hier oft deutlich ausgedrückte Züge der infantilen Erotik. In dem Kultus des Antlitzes Christi, in ekstatischen, nächtlichen, mehrere Stunden dauernden Gebeten vor dem Kruzifix oder dem Christusbild, in dem häufigen Küssen des Antlitzes oder des Kruzifixes, nicht selten in Umarmungen des Kreuzes nebst leidenschaftlichen Gebeten auf den Knien an Christus, sieht man ziemlich klar Äußerungen der infantilen Erotik hervortreten. Die ganze Geistesverfassung solcher ekstatisch-hysterischer Nonnen und alter Jungfern ist erfüllt von einer intensiv empfundenen und gepflegten Liebe zu Christus oder Gott dem Vater, und nicht selten erscheinen bei solchen Personen unter diesem Einfluß innere und äußere Halluzinationen — Christus erscheint oft in ihren Träumen, sie fühlen ihn bei der religiösen Ekstase neben sich, er küßt und umarmt sie usw.[2]

Zur religiösen Sublimation der Libido sind ferner stark geneigt alle Personen mit dem im reifen Lebensalter vollständig bewahrten sexuellen Mutter- oder Vaterkomplex, bei denen die Libido in infantilen Formen zurückgeblieben ist und die, wie man sich in der Volkssprache ausdrückt, einen inneren Abscheu vor dem normalen Sexualleben haben, respektive sich nur ideell-platonisch verlieben, keine Fähigkeit besitzen, Personen des anderen Geschlechts anzuziehen und ihnen zu gefallen, und noch dazu gewöhnlich sich durch eine besondere Prüderie, Einsamkeit und Abgeschlossenheit von anderen Personen und von der Gesellschaft unterscheiden. Gerade solche Personen füllen meist die Klöster

[1] Bezeichnend ist es in diesem Sinne, daß auch bei der katholischen Kirche die sehr alte Sitte besteht, daß die Frau, welche in das Kloster eintritt, ein weißes Brautkleid anziehen und ein ganzes Zeremoniell ausführen muß, das ihre Vermählung mit dem Heiland symbolisiert, wobei sie auch hier während dieses Zeremoniells als Braut Christi betrachtet und bezeichnet wird.

[2] Herr Dr. Krstnikoff lenkt meine Aufmerksamkeit in diesem Zusammenhang auf die Gestalt des heiligen Bruders Sossima bei Dostojewski, der ein intensives Sexualleben in seiner Jugend führte und sich später nach einer starken Seelenkrise zum Mönchtum und ebenso intensiver Frömmigkeit bekehrte. In diesem Falle ist die religiöse Sublimierung einer stark entwickelten Libido ebenso deutlich wie in Leo Tolstois Gestalt des Heiligenbruders, Vater Sergius, und schließlich in der Persönlichkeit von Tolstoi selbst — einem Menschen mit stark ausgebildeter Libido, sehr ausgelassenem Leben in der Jugend und späterer intensiv religiöser und asketischer Seelenstimmung.

und füllten sie besonders im Mittelalter, wo das Mönchtum bei allen Klassen der Gesellschaft in hohen Ehren stand und infolge der tiefen Neigung zur Religion bei den Menschen Eingang fand. Solche Individuen zeigen gewöhnlich in ihrer ganzen Psychologie infantile Züge, d. h. ein Unverständnis für andere Menschen und gesellschaftliche Beziehungen, d. h. für die reale Wirklichkeit und eine Unfähigkeit, sich dem Leben anzupassen, in Vereinigung mit einem besonderen Idealismus des Denkens und Fühlens, als Erbschaft der infantilen phantastischen Psychologie, die sie manchmal lächerlich und hilflos in der Gesellschaft macht und sie dadurch noch mehr den Menschen entfremdet.

Besonders die Religionsliteratur der russischen orthodoxen Kirche gibt viel dankbares Material für die Psychoanalyse in der uns hier interessierenden Richtung. Unter den vielen in dieser Beziehung lehrreichen Beispielen, die in dem »Leben der Heiligen« (Biographische Sammlung) angeführt sind, will ich auf zwei verweisen: die Beschreibung des Lebens des heiligen Teodosius von Kiew und der heiligen Euphrosinia, »der Selbstmärtyrerin«.

Aus der Lebensbeschreibung des heiligen Teodosius geht hervor, daß er bereits vom Knabenalter an besondere seelische Eigenschaften zeigte, er scheute sich stets vor anderen Kindern, spielte niemals mit ihnen und verweilte am liebsten bei der Mutter zu Hause, wobei er ihr behilflich war und stets eine besondere Fügsamkeit, Gehorsam und Demut zeigte. Nachdem er volljährig geworden war, fand seine Mutter es für angebracht, ihn zu verheiraten, wählte ihm ein passendes Mädchen aus und in dem Bestreben, sich ihm zu entfremden, ließ sie ihren Sohn in einem entfernten Orte heiraten und sich zugleich dort ansiedeln. Jedoch der heilige Teodosius entfloh bereits in der Brautnacht von seiner Frau und kehrte wieder zur Mutter zurück, wofür er übrigens dann mehrere Male nicht gerade gelinde von dieser, wie es scheint, sehr energischen Frau geprügelt wurde. Jedoch auch dieses äußerste Mittel half nichts und die Mutter des heiligen Teodosius ließ ihn schließlich in Ruhe und »kehrte sich von ihm ab«. Von dieser Zeit an bemächtigte sich seiner eine immer intensiver werdende Frömmigkeit und der Wunsch, sich Gott zu widmen. Er verläßt seinen Heimatsort, begibt sich in einen wilden, dichten Wald und siedelt sich dort in einer von ihm selbst erbauten Hütte an. Im folgenden wird sein religiöses Leben und seine leidenschaftlichen,

ganze Nächte und Tage dauernden und den Körper erschöpfenden Gebete an Gott und Christus zwecks »Vergebung der Sünden der Menschen« geschildert, welche dieselben typischen Züge aufweisen, die ich oben erwähnte. In den Träumen des heiligen Teodosius fehlt indessen nicht die Versuchung des Teufels, der übrigens den Heiligen auch während seiner langandauernden Gebete störte und zu verführen bestrebt war. Bezeichnend ist dabei, daß der Teufel sich in die Hülle einer wunderschönen nackten Frau kleidete, »jedoch«, setzt sofort der Verfasser der Lebensbeschreibung hinzu, »gelang es dem heiligen Teodosius stets, durch noch eifrigere Gebete und Kniefälle das Teufelsgebilde zu verscheuchen«! Dieselben Züge in der Geistesverfassung — Infantilismus, Entfremdung von den Nebenmenschen, Abscheu vor dem »Sündenleben« und besonders vor der »unreinen Männerliebe« — weist auch die sonst hübsche heilige Euphrosinia auf, was sie veranlaßt, die sündige Welt zu verlassen und sich in einer Wüstengegend anzusiedeln, wo sie sich eine Hütte herstellte, sich nur von Früchten und Beeren nährte und ganze Nächte und Tage hindurch in eifrigem Beten verbrachte. Doch ließ der abscheuliche Teufel auch die heilige Euphrosinia nicht in Ruhe und ihr Lebensbeschreiber erzählt ziemlich ausführlich, wie der Teufel die Gestalt eines schönen Jünglings annahm, der um jeden Preis die heilige Euphrosinia verführen wollte, wobei jedoch alle seine Bemühungen in dieser Richtung auch hier gänzlich fehlschlugen.

Es ist unzweifelhaft, daß wir es hier mit Individuen nicht nur von einer vollständig erhaltenen infantilen Geisteskonstruktion (es wird oft auf ihre »engelähnliche Sanftmut und Milde«[1] verwiesen) und mit ebensolchen psychischen Eigenschaften zu tun haben, sondern auch mit Fällen eines zurückgebliebenen sexuellen Mutter- oder Vaterkomplexes, der sich im Abscheu vor dem normalen Sexualleben, in der Vergötterung der Mutter und in einem intensiven Religionskultus der verschleierten symbolisierten Elterngestalten, mit infantil-erotischen Zügen, äußert. Die »Teufelsverführungen« und Erscheinungen bedeuten hier, daß die rein physiologisch-sexuelle Entwicklung wohl vollendet war und daß die natürlichen Bedürfnisse ziemlich drastisch und stark zum Ausdruck

[1] »Wenn ihr nicht sanftmütig und milde wie die Kinder werdet, gelangt ihr niemals in das Himmelreich Gottes«, versichert das Neue Testament mehrere Male.

kamen, jedoch spielte gerade der psychisch-erotische Elternkomplex, wie die Psychoanalyse sich ausdrückt, die Rolle der »Zensur«, verhinderte die normalen Äußerungen der Sexualpsychologie und verscheuchte das natürliche physische Gefühl, mit anderen Worten: die infantilen erotischen und psychischen Elterngestalten (in der Vorstellung des heiligen Teodosius und der heiligen Euphrosinia verschiedene Gottesgestalten »die zu Hilfe kommen«) verscheuchen den natürlichen Trieb (in der Vorstellung dieser Heiligen die böswillige Macht, der Teufel).

In seinem berühmten, in alle Sprachen übersetzten Buche »Die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung« führt James, der moderne, wohl gründlichste Religionsphilosoph, zahlreiche Beispiele der religiösen Ekstase auch in unserer Zeit an und legt ihnen eine besonders große Bedeutung in dem Religionsleben bei, wenngleich er auch zugibt, daß solchen Ekstasen meistens Personen unterliegen, die sich in nervöser und geistiger Beziehung nicht ganz im Gleichgewicht befinden. Um den psychischen Geheimmechanismus solcher Erlebnisse zu erklären, möchte ich auf einen vorzüglichen Fall verweisen, der in unserer psychologischen Gesellschaft zum Vortrag kam.

Ich möchte nämlich hier die interessante Sitzung der psychologischen Gesellschaft in Sofia erwähnen, in der Dr. Krstnikoff einen armen Geisteskranken D. vorführte. Dieser 26jährige Mann litt gemäß der psychiatrischen Diagnose an einem akuten Größen- und Verfolgungswahn mit einer, nach meiner Meinung auch sichtbar sich bei ihm entwickelnden Paranoia. Er wähnt sich Zar Boris der Fünfte, dem es von Gott beschieden ist, Bulgarien zu erretten, er wandert nachts zum Denkmal des Nationalhelden Lewsky, bringt mehrere Stunden in Schnee und Regen auf den Knien zu und legt hier seinen Eidschwur ab, dann begibt er sich am nächsten Morgen in das Parlament, um hier vor den Abgeordneten eine Heldenrede zu halten, wird aber von der Polizei trotz heftigem Widerstande festgehalten. Von da an erst kommt er in ärztliche Behandlung. Die psychoanalytische Diagnose stellt bei ihm zunächst eine typisch-infantile Geisteskonstruktion fest, nebst einem sehr entwickelten erotischen Mutterkomplex mit den Nebenzügen eines psychischen Vaterkomplexes in der Form verschiedener Vaterersätze, die er sich schuf, hauptsächlich in Gestalt von allerlei Priestern und Diakonen, denen er anhing. Dr. Mladen Nikoloff,

der ihn dann später einer gründlichen Psychoanalyse unterzog, konnte bald feststellen, daß ein tiefwurzelndes Minderwertigkeitsgefühl ihn bereits von den Schuljahren an verfolgte. Perverse Neigungen, Menschenscheu, Streitsucht, die Wegweisung von der Schule, Spott der Bekannten, die Unfähigkeit, irgend eine Tätigkeit im Leben zu beginnen, sich einen Verdienst zu schaffen, all das hat ihn eine psychische Kompensation schließlich in Größenwahnideen suchen lassen. Im besonderen hat die vorzügliche Psychoanalyse Dr. Nikoloffs sehr interessante Zusammenhänge zwischen verschiedenen Religionssymbolen der christlichen Kirchen und neurotischen Vorstellungen und Wünschen bei diesem Patienten aufdecken können.

Auf verschiedene von den 100 Reizwörtern Jungs reagierte der Patient ziemlich unbedeutend, bloß auf eins — »die Türe« — »die Pforte« gab er rasch folgende ganz ungezwungene Reproduktion: Die Pforte, das ist die Kirche — die Altanstüre — der Leib (Uterus) der Mutter, ich möchte wieder hinein und dann heraus; wenn ich (so scheint es mir!) durch die heilige Altanstüre durchgehen (passieren) könnte (NB. nach dem orthodoxen Ritus nur für Priester gestattet!), würde ich der glücklichste Mensch in der Welt sein, wie neugeboren, regeneriert und ohne Sünden, dann werde ich richtig leben können! Ich möchte, daß mich zwei Priester durch die heilige Altanstüre durchführen und möchte auf dem Altar alle Religionskostbarkeiten (Kreuz, Evangelium u. a.) küssen und mich trösten, aber ich Unglücklicher habe ja kein Recht dazu, das kann nicht werden! Dann soll mir aber meine Mutter gestatten, ihre kostbaren Körperteile zu küssen (Brust und Sexualorgane) und dann werde ich mich von ihr trennen können und ohne sie ein selbständiges Leben beginnen, wie ich es möchte. Ich sehe neben ihr im Traume oft Priester[1] — ihre Kinder, und den Bischof — meinen Vater. (NB. sein leiblicher Vater ist ein armer unbedeutender Provinziallehrer.) Die Kirche ist, wie ich mir manchmal vorstelle, die ganze Erde, worauf alle Menschen leben[2]. Dr. Nikoloff wirft ein: »Sie wissen aber wohl, daß es nach dem

[1] Eine offenbare Identifikation der Mutter mit der Kirche in der Psychologie des Neurotikers und auch des Urchristentums; vgl. die Schriften der ersten Kirchenväter und noch die gegenwärtigen Ausdrücke: »Trost bei der Kirche suchen«, »in den Schoß der Kirche zurückkehren« u. a.

[2] Ebenfalls eine urchristliche Vorstellung, die dem Patienten sonst, als solche, ganz unbekannt ist, resultierend aus der Mutter-Kirche-Vorstellung.

Kirchenrechte unstatthaft ist, die Altargeräte und Sakramente zu küssen und moralisch ist es ja auch unstatthaft, Körperteile der Mutter zu küssen!« Der Patient nach einigem Nachdenken: »Dann soll unsere ganze Familie neben ihr (der Mutter) sich versammeln, wir Kinder werden dann alle unsere Sünden ihr gestehen und einander Abbitte tun, zum Schlusse alle uns gegenseitig und die Mutter küssen, erst dann werde ich mich trösten können, beruhigen, gesund werden und mich von der Familie trennen, mir eine Stelle suchen und ein Einkommen finden und weiter selbständig leben!«

Nach einigen weiteren Unterredungen konnte Dr. Nikoloff feststellen, daß das Grundmotiv dieses Neurotikers das Bewußtsein von Sünden ist, die ihm seit der Geburt anhängen, er gestand dabei, daß er in der Kindheit seine Schwester »geschändet«, mit einer Haushündin sexuell verkehrt, viel Onanie getrieben, aktiven und passiven homosexuellen Verkehr gepflegt hat, stahl und deswegen viel Vorwürfe von der Mutter anzuhören hatte, die ihn besonders quälten. Sein intimster Wunsch, der auch in Träumen immer wieder sich einstellte und nach dem oben wiedergegebenen Gespräch offen zum Ausdruck kam, ist – wieder in den Uterus der Mutter zurückzukehren, um wiedergeboren zu werden, was mehrere Male in Traumbildern und auch bewußten Phantasien folgendermaßen zum Ausdruck kam und von ihm geschildert wurde: ich möchte in einen Sarg gebettet werden[1] (er träumt oft davon!) und dann auferstehen, von allen Sünden gereinigt, um dann sündenlos (perverslos) weiterzuleben, rein, gerecht, ruhig und glücklich[2].

Um aber auf die Frage der Religionsekstase zurückzukommen, erinnern wir uns daran, was dieser Neurotiker uns von seinem Religionseifer erzählt hat. Seine Frömmigkeit erreichte einen so hohen Grad, daß er sich mit dem Kirchendienste und ständigem Verkehre mit Geistlichen nicht begnügte, sondern zu Hause selbst Messen und Abendgottesdienst abhielt, zu denen er

[1] Vgl. zu diesen neurotischen Traumideen und Wünschen uralte mythologische Vorstellungen. (S. die Ausführungen über den religiösen Mutter-Erde-Komplex im ersten Teile dieser Arbeit.)

[2] Es ist geradezu auffallend, wie hier der ganze Kreis der urchristlichen Religionsvorstellungen und Ideale scharf zum Ausdruck kommt. Die Grundidee von dem Sündenfall der Menschheit, dem Todes(Märtyrer)opfer und der Auferstehung des Menschensohnes für die Regeneration der Menschheit, respektive für das folgende sündenlose Leben in ewiger Wonne im Paradies, findet sich in diesen neurotischen Wahnideen vollständig wieder.

stets auch die Mutter einlud. Stark erregt beschreibt er, welche Wonne ihn erfaßt, welch himmlische wunderbare Freude und Glück sich seiner bemächtigen, wenn er die Messe abhält, singt und betet. Auf meine und Dr. Nikoloffs Anfrage, was ihn an diese Wonne und Freude erinnert, womit er sie vergleichen könne, errötet er, schweigt und sagt dann zögernd, daß es schauerlich wäre, dieses zu eröffnen. Auf unser Drängen gesteht er endlich, daß es dieselbe Wonne sei, die er früher bei sexueller Ekstase empfand, als er onanierte, bloß sei das religiöse Gefühl noch feiner und entzückender (NB. Der Patient haßt die Frauen und verabscheut den normalen Sexualverkehr!) Im weiteren teilte er mit, daß er »rein wurde«, nachdem er die Religionsekstase kennen gelernt und sich ihr zum erstenmal hingegeben hatte.

Es ist klar, daß es sich in diesem Falle, wie in ähnlichen, bei James ausführlich beschriebenen Fällen, um die unter dem Einflusse infantiler Komplexe in Ekstase sublimierte Libido handelt, ähnlich der normalen Libido, z. B. eines verliebten Individuums in sexueller Ekstase. Nämlich, bei intensiver Äußerung und Empfindung ihrer Liebe zu den in verschiedenen religiösen Formen symbolisierten Elterngestalten (bei dem Patienten D. wäre das der Messedienst) verfällt die religiös-sublimierte Libido natürlich in Ekstase und das ergibt dann bei dem betreffenden Individuum diejenige Empfindung der Wonne, »der wunderbaren himmlischen Freude« u. a., die die Stimmung auch des normalen Menschen bei sexueller Ekstase auszeichnet. Eben deshalb tauchte bei dem Patienten D. dieser Parallelismus (Assoziation) in dem Bewußtsein auf und es erfolgte der obenerwähnte bezeichnende Vergleich. Auf diese Weise gelange ich zu dem Schlusse, daß jede religions-hysterische Ekstase eine Äußerung der sublimierten Libido in hocherregtem Zustande ist. Daß in der Tat die erwähnten göttlichen Gestalten — Objekte der religiös-sublimierten Libido — eigentlich die verschleierten Elterngestalten sind, zu denen unterbewußt die infantile Seele strebt, zeigen die vorzüglichen plastischen Beispiele von James, der in seiner Naivität meint, er könne dem wissenschaftlichen Denken und besonders der psychoanalytischen Weltanschauung »die Vielseitigkeit der religiösen Erfahrung« nachweisen!

Für unseren psychoanalytischen Standpunkt ist es vor allem wichtig festzustellen, in welchen Formen, d. i. mit welchen Motiven

und Emotionen religiöse Gefühle und Stimmungen bei hysterischen Naturen begründet werden, bei denen stets solche Triebe und Rudimente zum deutlichen Ausbruch kommen, die bei normalen Subjekten tief verborgen und unterbewußt bleiben; ich meine hier also die psychologischen Grundlagen des normalen Religionsgefühls. James führt in dieser Beziehung zahlreiche typische Beispiele an, so die Bekehrung zur Religion, zur »flammenden Frömmigkeit« von früher ungläubigen Leuten, die bis dahin geistig viel litten, mit dem Leben tief unzufrieden waren, melancholisch gestimmt, unglücklich, usw.; daneben andere Fälle, wo ein besonders starkes Religionsgefühl geschildert wird. Ich muß mich hier leider bloß auf einige besonders auffallende, genügend typische und charakteristische Beispiele beschränken und kann unmöglich viele andere hier anführen. Ich zitiere im folgenden die russische Übersetzung des Buches von James, die mir allein vorliegt: »Bis zum heutigen Tage«, schreibt eine Dame (es handelt sich um eine Neubekehrte, deren Vater ein Atheist war und sich, wie es scheint, ziemlich gleichgültig gegenüber sentimentalen Familienregungen verhielt), »kann ich nicht begreifen, wie man zur Religion leichtsinnig sich verhalten und auf die Gebote Gottes nicht achten kann. In dem Augenblick, als ich den Ruf meines himmlischen Vaters vernahm, erbebte mein Herz in meiner Brust. Ich stürzte ihm mit erhobenen Händen entgegen und rief aus: ‚ich bin hier, bin hier, mein Vater. – Was soll ich nun tun?' – ‚Liebe mich!' – antwortete mein Gott (sic!) – ‚Ja, ich liebe Dich, ich liebe Dich' – brach ich leidenschaftlich aus. – ‚Komm zu mir!' – rief mich mein Vater. – ‚Ja, ich komme', antwortete mit Beben mein Herz. Konnte ich mir danach irgend welche Fragen vorlegen? – Gewiß nicht. Es fiel mir im weiteren niemals ein, mich zu fragen, ob ich genügend gut bin, oder über meine Unwürdigkeit nachzudenken, oder meine Beziehungen zu seiner Kirche klarzustellen, oder . . . irgend eine Genugtuung zu erwarten. – Eine Befriedigung! – Bin ich denn nicht vollständig befriedigt? – Habe ich denn nicht meinen Gott, meinen Vater gefunden? – Liebt er mich denn nicht? – Hat er mich nicht gerufen? – Gibt es denn keine Kirche, die mich annehmen könnte?[1]. Von dieser Zeit an erhielt ich immer direkte, von Bedeutung volle Antworten auf meine Gebete und das war

[1] Offenbar ein Muttterersatz bei dieser infantilen Seele, vgl. oben die Identifikation der Kirche mit der Mutter bei dem Neurotiker D.

einem Zwiegespräch mit Gott ähnlich, in dem ich seine Worte hörte. Die Gewißheit der Existenz Gottes verließ mich seit dieser Zeit auf keinen Augenblick.« (Meine Sperrschrift!)

Ein anderes Beispiel: »Manchmal, wenn ich in die Kirche gehe, nehme ich Anteil am Gottesdienst (erzählt ein tiefreligiöser Mann) und vor dem Schluß der Messe fange ich an zu empfinden, daß Gott neben mir, rechts, anwesend ist, daß er mit mir singt und Psalmen liest (!) ... Manchmal scheint es mir wieder, daß ich ganz in seiner unmittelbaren Nähe bin, daß ich Ihn umarme und küsse ... Wenn ich die heiligen Sakramente am Altar entgegennehme, strebe ich danach, mich Ihm möglichst anzunähern, und tatsächlich empfinde ich dann in der Mehrzahl der Fälle deutlich seine Anwesenheit.« (Meine Sperrschrift!)

Ein drittes Beispiel: »Gott umgibt mich gleich einer physischen Atmosphäre. Er steht mir näher als mein eigener Atem. Ich kann buchstäblich sagen, daß ich in Ihm lebe und mich bewege, in Ihm existiere. Es gibt Stunden, wo es mir scheint, daß ich vor dem Antlitz Gottes stehe und mit Ihm spreche. Ich empfinde dann Jemandes mächtige und äußerst süße Anwesenheit, die über mir schwebt. Manchmal habe ich das Gefühl, als ob dieser Jemand mich umarmt, in dem Willen, mich zu stützen.« (Meine Sperrschrift!)

Usw. usw. Bezeichnend ist dann unter weiteren Beispielen, die James anführt, noch ganz besonders seine Mitteilung über eine Dame, die ihm von dem Gefühle erzählte, das sie bei Gebeten und bei der Religionsekstase empfinde, nämlich die wunderbare, wonnige Freude bei dem Gedanken, sie könne sich stets an Gott anschmiegen[1].

In allen den Beispielen, die ich oben anführte, und noch vielen anderen, die zahlreich in dem ganzen Buche des englischen Religionsphilosophen zerstreut sind, sehen wir ganz deutlich dasjenige, was jede Religionspsychologie auszeichnet. In den von mir oben angeführten Beispielen aber (die übrigens nach der Meinung von James selbst die bezeichnendsten für die Wahrheit der Gotteserfahrung sind!), treten die infantil-erotischen und infantil-psychischen Erinnerungen und Bestrebungen, sublimiert zu einem tiefen Religionsgefühl, ganz besonders deutlich hervor, ja sie sind hier geradezu

[1] S. William James, Die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung. Moskau, 1910. Verlag der Zeitschrift »Russkaja Mysl.« S. 61 bis 62, 63 ff., 67, 72 der russischen Übersetzung des englischen Textes.

augenfällig und das eben ist es, unter vielem anderem, was am besten unseren Grundgedanken beweist, respektive den in meinem Vortrag entwickelten psychoanalytischen Begriff der Religion.

Interessante Formen von sexuell-religiöser Sublimierung weisen intensiv ekstatische Religionsstimmungen gewisser Religionssekten in Rußland auf. Bei diesen Leuten sublimiert sich im Gegensatz zu den oben geschilderten Typen nicht die Libido in eine Religionspsychologie, sondern umgekehrt, eine intensiv-religiöse Stimmung — Erregung, geht in sexuelle Orgien über, was noch deutlicher beweist, daß tatsächlich bei pathologischer Psychologie ein starker Zusammenhang zwischen religiösen Exaltationen und sexueller Ekstase besteht. Ich meine hier die in Ostrußland ziemlich stark (wenn auch geheim) verbreitete Religionssekte, genannt »Chlystowzi« oder »Chlysti«. Diese Leute, Männer und Frauen, versammeln sich zur Abendzeit in einem geheimen »Gebethaus« und beginnen ein einstimmiges hohes Beten und Lobpreisen Gottes, Christi und anderer Gottesgestalten bei einer oder einigen brennenden Kerzen. Allmählich steigert sich die Religionsekstase bei allen Anwesenden, die zuerst stillen Gebete und »Erscheinungen Gottes in der Seele« werden immer lauter und intensiver und werden von Lobgesängen abgelöst. Die zuerst in eine äußerste Religionsekstase verfallenen Personen beginnen mit hoher Stimme das zu predigen, was, in ihnen gegenwärtig, die göttliche Macht spricht, und teilen ihre unzusammenhängenden Visionen, d. h. Gesichts- und Gehörshalluzinationen, allen Anwesenden laut mit, wobei sie dann beginnen, in höchster Ekstase in dem Zimmer zu springen und zu tanzen. Diese Ekstase erfaßt schließlich alle Anwesenden, indem ein allgemeines Springen, Drehen und Tanzen beginnt, wobei die Leute Bewegungen ausführen, als ob einer hinter dem anderen herjage. In dieser ekstatischen Erregung erlöschen die Kerzen (»von selbst« nach dem Glauben der Sektierer!) und dann folgt eine urwüchsige sexuelle Orgie zwischen allen Anwesenden auf dem Boden, in voller Dunkelheit, mit unterschiedslos hetero- und homosexuellem Charakter. Darauf folgt ein tiefer trunkener Schlaf bis zum Morgen und dann gehen die Sektierer auseinander[1].

---

[1] Hier liegt meines Erachtens eine Regression zu uralten Formen des sexuell-religiösen Lebens vor, die noch in der Mythologie und ältesten Kulturgeschichte erhalten sind. Im Frühling bei religiösen Festen und Feiern der uni-

Diese bemerkenswerte Rückevolution der in der Religionspsychologie anfänglich sublimierten Libido zurück in rein sexuelle Formen und überhaupt der enge Zusammenhang zwischen Sexualität und Religionspsychologie, der so klar bei den russischen Sektierern auftritt, ist mehr verborgen bei solchen Typen wie den oben beschriebenen heiligen Brüdern und den frommen Seelen von James.

Die obenerwähnten Sektierer mit ihrer deutlichen Evolution der Libido zur Religion und zurück, die sich beinahe an der Grenze der Psychoneurose befinden, stellen jedoch durchaus keine psychologische Ausnahme vor, sondern bilden sozusagen eine Einleitung zur gewöhnlichen, für viele irrsinnige Personen typischen sexuellreligiösen Psychologie. Sicherlich ist vielen die psychoanalytisch sehr interessante Tatsache unbekannt, daß zirka 90 Prozent der an Hysterie, Dementia praecox und Paranoia mit sexuellem Motiv und Grundlage der Erkrankung (hauptsächlich in Form infantiler Komplexe) Leidenden klar ausgedrückte Religionsformen des Wahnsinns aufweisen[1]. Jeder, der etwa die Beschreibung und Aufzeichnung der religiösen Wahnvorstellungen Stimmungen und Bilder lesen würde, die bei den Kranken erscheinen und von Ärzten notiert worden sind[2], wird überrascht sein, wie stark in diesen Wahnbildern bunt und roh durcheinander sexuelle Erlebnisse, Vorstellungen und Stimmungen mit religiösen vermischt sind. Einigen Lesern mögen vielleicht die folgenden Beispiele und Ideen als Gotteslästerung sogar noch im Munde des Psychologen erscheinen.

Ein typisches Bild solcher Wahnvorstellungen ist zum Beispiel das folgende: Mutter-Dirne-Muttergottes. Die Muttergottes, die der Kranke eine Zeitlang mit allen Äußerungen eines tiefen

---

versalen Urgottheiten Vater-Himmel und Mutter-Erde (Regeneration der ganzen Natur: Befruchtung der universalen Mutter durch Sonnenstrahlen [Penissymbol] und Regen seitens des Vaters) tanzte der Urmensch in Reigen mit wilden trunkenen Gesängen ganze Tage auf Wiesen, das erwachende Leben und die Ureltern preisend. Am Abend begab sich der ganze Schwarm in eine Höhle in der Erde in Form eines weiblichen Sexualorgans gegraben, geschmückt mit Blumen und Blättern von außen (Haarsymbol) und hier folgte nun eine wilde, sexuelle Orgie unter allen Anwesenden die ganze Nacht hindurch. Vgl. zu dieser Form des uralten sexuellen Mutterkomplexes den geheimen Wunsch des bulgarischen Psychoneurotikers D., in den Uterus der Mutter zurückzukehren; (beschrieben auf S. 45).

[1] Das wurde mir in einer Sitzung der psychologischen Gesellschaft zu Sofia von dem bekannten russischen Psychiater Prof. Dr. N. Popoff, jetzt in Sofia, bestätigt.

[2] Vgl. z. B. die Archive der Zürcher psychiatrischen Klinik »Burghölzli«, in die der Verfasser dieser Arbeit dank der liebenswürdigen Hilfe von Doktor Nelken einen Einblick bekommen konnte.

religiösen Gefühls anbetet, verwandelt sich in seiner Phantasie plötzlich in ein vulgäres schreckliches Weib, das ihn zu Tode küssen will, ihn martert und auf verschiedene Weise verfolgt, so daß er sich nirgends vor ihr verbergen kann[1]. Weiterhin verwandelt sich diese Gestalt ebenso plötzlich oder auch am folgenden Tage in seine Mutter oder Schwester. Ein anderer zum Beispiel hat zufällig irgend eine Frau im Krankenhaus bemerkt, es war eine Köchin oder Wärterin. In ernstem und sehr aufgeregtem Tone versichert er darauf den Arzt, seine Mutter sei erschienen, um ihn zu erwürgen, zu erstechen, auf eine geheime Art und Weise zu töten usw. Die Aufregung und Wahnekstase steigern sich unter dieser Überzeugung immer mehr und es beginnt das Delirium bei ihm. Er kniet nieder und betet zur Muttergottes einige Stunden nacheinander mit starker Religionsekstase und unter den Äußerungen der gewöhnlichen infantilen Erotik. Nach einiger Zeit tritt die Reaktion ein. Der Patient bricht in ein dämonisches Lachen aus, bespuckt das Objekt, das für ihn die Muttergottes darstellte, beschmutzt es manchmal mit Exkrementen und bedenkt die Muttergottes mit den zynischsten Beschimpfungen und Flüchen, worauf dann noch Toben und Raserei folgen. Dann tritt gewöhnlich rasch das Selbstvergessen und ein tiefer Schlaf und Ruhe ein bis zum nächsten Anfall, wobei der äußere Anlaß wiederum irgend eine zufällige Assoziation mit dem Mutterbilde ist[2]. Bei schwächeren, nicht tobsüchtigen Naturen wird die Raserei und das Toben gewöhnlich durch intensive Angst und Verfolgungswahn ersetzt und zwar wiederum die Muttergottes betreffend, bis zu der Stunde, wo der erschöpfte, unter das Bett verkrochene und mit Decken und Bettlaken sich umwickelnde Kranke ebenfalls einschläft.

Die Gestalt Gottes und Christi bei Kranken männlichen Geschlechts ist stets eine Schreckensmacht mit hartnäckigen homosexuellen Bestrebungen gegenüber dem Kranken, vor der er sich

[1] Eine Äußerung der sogenannten Objektivierung und Projizierung eigener Gefühle und Triebe auf symbolische Gestalten bei Psychoneurotikern. Im gegebenen Falle leidet der Patient an einem ausgeprägten erotischen Mutterkomplex, der sich umgekehrt in seiner Phantasie abspiegelt. Die Objektivierung und Projektion ist hier durch den Einfluß der Zensur in seiner Psychologie bedingt. Unbewußt strebt er selbst danach, in bezug auf seine eigene Mutter.

[2] Es ist bekannt, daß im Mittelalter und auch heute noch ungebildete Leute solche Wahnvorstellungen als Äußerungen der Teufelsmacht erklären, die durch den Mund des Kranken die Himmelskräfte beschimpft. Daher der Ausdruck für solche Kranke: »Besessen von dem Teufel.«

absolut nicht retten kann. Diese Macht wird ihn erwürgen, den Leib zerfleischen, vergewaltigen. Das ist eine Reihe von Vorstellungen. Jedoch erscheint stets daneben in anderen Stunden bei diesen Patienten eine ausgeprägte Religionsstimmung: Sie halten ganze Messen ab, singen Psalmen und Gebete, identifizieren sich mit Geistlichen; sagen lange, von ihnen ersonnene Gedichte her, die göttlichen Mächte lobpreisend. Oft kommt es auch vor, daß die den Kranken sexuell verfolgenden Himmelsmächte äußerlich nicht diejenigen sind, die er anbetet, und nur gewisse gemeinsame Züge, respektive noch das Delirium des Kranken beweisen, daß es dieselben Gestalten sind, die er anbetet. Eine nähere Psychoanalyse, soweit sie gelingt, stellt beinahe immer fest, daß diese Gestalten einen verschleierten erotisch-psychischen Vaterkomplex darstellen.

Bei Frauen dienen die Gestalten Gottes und Christi gewöhnlich als Objekte ekstatischer Religionsstimmungen, die einige Tage dauern. Die Kranke verweilt auf den Knien mehrere Stunden, weint, flüstert Gebete, küßt die Phantasiegestalt, worauf dann ebenfalls eine Periode von Verfolgungsvorstellungen in rohsexuellem Sinne folgt, manchmal bildlich: »man will mich packen, mit Umarmungen erwürgen, mir den Leib mit feurigen, schrecklichen Sexualorganen zerfleischen« usw. Die verfolgenden Mächte sind schwarze Geister, mit menschlichen, aber auch tierischen Zügen (am häufigsten Stiere!)[1], manchmal gemischt, in großer Anzahl, begabt mit übernatürlichen Kräften und Fähigkeiten, schlau wie die Teufel und überall ihr Opfer erlangend. Es ist geradezu überraschend, wie diese Wahnvorstellungen den Beschreibungen von Luzifer und den Teufelsmächten in der Hölle ähneln, die von den christlichen Kirchen im Mittelalter aufgezeichnet sind und mit genauen Zügen in den mittelalterlichen Literaturerzeugnissen wiedergegeben werden (vgl. z. B. die Höllenbeschreibung von Dante). Es fehlt hier weder der »ekelhafte Geruch«, der von diesen Geistern verbreitet wird, noch deren schwarze Haare und verschiedene Schreckensinstrumente, mit denen sie ihr Opfer stechen und kneifen.

Ein anderer Typus der sexuell-religiösen Psychose bei Frauen ist der stille, mit den in der Phantasie der Patienten bereits

[1] Es ist bemerkenswert für den Parallelismus der Psychologie des normalen Menschen im Traume und der des Psychoneurotikers, daß der Stier das gewöhnliche Sexualsymbol in den Träumen normaler Frauen ist.

geschaffenen Kompensationsgestalten. Auch hier gibt es zunächst eine Phase der religiösen Gebetekstase, die Tage und Nächte dauert, mit Beten, Weinen, Knien, Küssen usw. Darauf folgt ein bestimmtes Gefühl bei der Kranken, daß die göttliche Macht (am häufigsten Christus — das Symbol der Liebe) ihre Gebete und Rufe erhört hat und zu ihr vom Himmel zu Liebeszwecken herabgestiegen ist. Nun folgt eine Periode der phantastischen sexuellen Ekstase mit der Gottesgestalt. Die Patientin liegt auf ihrem Lager mit geschlossenen Augen, mit seelig sinnlichem Lächeln, flüstert zärtliche Worte: Christus liegt bei ihr, küßt sie, umarmt sie, beschränkt sich aber, wie es scheint, stets auf solche unschuldige Liebkosungen und verschwindet endlich, worauf das übliche Selbstvergessen und ein umnachteter Schlaf bei der Kranken folgt. Es ist klar, daß bei solchen Individuen die infantil-erotischen Triebe sich bereits eine phantastische Kompensation und ein Befriedigungsobjekt gefunden haben. Ebenso zweifellos ist es aber auch, daß die Psychologie dieser Neurotiker sich von der der oben beschriebenen Nonnen — die Christus in Liebesbildern träumen — nur durch eine entwickeltere infantile Psychologie, d. h. vollkommenere, ausgebildetere symbolisch-phantastische Psychik und den völligen Verlust des Bewußtseins für die reale Wirklichkeit unterscheidet.

Alle diese typischen Beispiele der sexuell-religiösen Psychose, die ich oben in ihren kürzesten und wichtigsten Zügen wiedergegeben habe, beweisen überzeugend, daß in der Tat die infantile Libido bei den Elterngestalten fixiert ist, ferner, daß die infantile Erotik und erotische Vorstellungen in gewissen Fällen sich pathologisch im reifen Lebensalter erhalten und Psychoneurosen herbeiführen und schließlich, daß diese pathologisch zurückgebliebene Erotik sich am häufigsten in religiösen Gestalten und Symbolen ausdrückt, eben deshalb, weil das Religionsgefühl in seinen Grundlagen einen Widerhall der infantilen Psychologie bei dem Menschen darstellt. Die infantile Erotik der Psychoneurotiker, die die Reproduktion der Elterngestalten als erwünschtes Objekt sucht, schafft sie sich in denselben Symbolen, Gestalten und Formen wie die infantile Psychologie der Menschheit, die die ideellen Gestalten des Vaters, der Mutter und der ganzen Familienordnung auf den Himmel respektive die Weltordnung projizierte, d. h. in »religiösen« Formen. Das ist das Gesetz von der Gleich-

heit in der geistigen Schaffung bei Identität der psychisch-schaffenden Grundlagen (Infantilismus). (Individuum und Gesellschaft.)

Dieser Parallelismus in dem geistigen Schaffen zwischen dem sozialen Infantilismus (d. h. der sozialen infantilen Psychologie) und dem individuellen bei Subjekten mit einer Psychik, die eine pathologische Grundlage hat (invertierte), geht soweit, daß es eine Identität in dem ganzen Kreise von ideellen Vorstellungen und Gestalten gibt, die sich in der religiösen Sozialpsychologie und parallel in der individuellen (hysterischen, paranoischen) entwickeln. Meine psychoanalytischen Freunde Dr. Joh. Nelcken in Zürich und Dr. Mladen Nikoloff in Sofia haben ganz selbständig und unabhängig voneinander meine Aufmerksamkeit auf die auffallende Tatsache gelenkt, daß die Ideologie der Psychoneurotiker stets drei Stadien in ihrem System aufweise »drei das Schicksal entscheidende Momente«, wie die Patienten sich selbst ausdrücken. Erstens — der Sündenfall (sexuelle und geistige Perversitäten), zweitens — Bestrafung (geistige Leiden im Leben, Mißerfolge und Mißgeschicke, Selbstquälereien); drittens — die Regeneration, die »Auferstehung« zum neuen (normalen) Leben. Dieser ganze Vorstellungskreis ist nun auch für die christliche Ideologie typisch, nämlich für den Begriff des mystischen Schicksals des Menschengeschlechts. (Der Sündenfall von Adam und Eva und die Vertreibung aus dem Paradies; die Bestrafung — d. i. das irdische leidenvolle Leben der Menschheit; die Auferstehung zum neuen Leben im Himmelreiche der geretteten Menschheit.) Die psychoanalytische Soziologie wird daraus den Schluß ziehen, daß die Psychoneurotiker philosophisch ebenso fühlen und denken wie die infantile menschliche Gesellschaft zur Zeit des Urchristentums und noch früher, da dieser Vorstellungskreis sich in seinen Grundzügen schon in dem Alten Testament und in den älteren Religionen der Ägypter, Inder, Babylonier, ja in Rudimenten bereits in der Mythologie der Naturvölker vorfindet.

Nun spielen aber die verschiedensten Religions- (Gottes-) gestalten bei den heutigen und mittelalterlichen Psychoneurotikern ihnen gegenüber eine aktive sexuelle Rolle gerade wegen erotischer Sympathien und Triebe, die bei ihnen den Eltern gegenüber stark entwickelt waren und später zurückgeblieben sind. Bei der in psychischer Beziehung infantilen Menschheit, die die christliche

Religion schuf, war dagegen die infantile Erotik zum größten Teil schon lange verdrängt und deshalb finden wir dort nur rein psychische Infantilismen. Nichtsdestoweniger gilt auch auf diesem sexuell-psychischen Gebiete in vollem Umfange das biogenetische Grundgesetz, denn eine am stärksten ausgedrückte, intensiv-sinnliche und in unserem modernen Sinne auch perverse, infantile Erotik finden wir in den älteren Religionen, die von der ägyptisch-babylonischen und persischen Kultur geschaffen waren. So z. B. besonders in der Religion (Mysterienkultus) der Göttin Astarte, des Gottes Osiris, Dionysos, Mithra u. a., wie es ziemlich ausführlich in der deutschen und französischen religionsgeschichtlichen Literatur beschrieben ist.

Es gibt nun aber auch in der normalen Psychologie gewisse geistige, unwillkürliche Äußerungen, in denen unbewußt der Zusammenhang sexueller Regungen und religiöser Stimmungen, der sonst in der Tiefe der Seele verborgen bleibt, zum Ausdruck kommt. Für den psychoanalytischen Gesichtspunkt ist es nämlich unzweifelhaft, daß es durchaus nicht zufällig ist, wenn die stark idealisierte und leidenschaftliche sexuelle Liebe sehr oft sowohl in der Dichtung als auch in der Volkssprache aller kulturellen und nichtkulturellen Völker sich des Ausdruckes — »vergöttern«, »in den Himmel heben«, bei den slawischen Sprachen »obogotworjat«, »oboschawam« usw., bedient. Der psychologische Zusammenhang zwischen ideeller (vulgo — romantischer) sexueller Liebe und der Religionsterminologie (respektive -vorstellungen) besteht nun darin, daß jeder Idealismus (Romantismus) überhaupt und der sexuelle im besonderen seine letzte Grundlage doch im Infantilismus (Phantasmatismus), respektive in der infantilen Erotik, d. h. im Vater- und Mutterkomplex hat. In meinen Ausführungen habe ich nun an der Hand mehrerer Beispiele nachgewiesen, daß der Elternkomplex bei dem Erwachsenen gerade in der Gestalt von verschiedenen göttlichen Mächten, d. h. in Religionsformen und -vorstellungen zum Ausdruck kommt. Deshalb erscheinen eben idealistische Gefühle und Stimmungen der Libido stets in Religionsformen. Es ist nun durchaus bezeichnend, daß die Völkerpsychologie diesen Religionsausdruck auch jeder anderen starken (aber wiederum idealisierten) Liebe beilegt. Dem ist so, weil der psychologische Inhalt in dem Religionsgefühl und in einer starken Neigung und Sympathie zum anderen Menschen, den man als Ideal, als eine

Vollkommenheit empfindet, derselbe ist. Eine solche Stimmung und Idealisierung ist wiederum ein Abklang des Elternkomplexes in der Seele des Menschen, denn alle Vorstellungen von ideellen Menschengestalten mit ideellen Eigenschaften (respektive nur einer, die besonders anziehend ist!) erwirbt der Mensch in der Kindheit als Transformation oder Objektivierung der Elternliebe und des Elternumgangs (d. h. der Liebkosungen u. a. m.) in seiner Psychologie und diese bleiben für immer in seinem Unbewußten erhalten. Somit gibt es in jeder ideellen Neigung zum anderen Rudimente des Elternkomplexes und deshalb kommen unumgänglich in der Psychologie auch Religionsvorstellungen zum Ausdruck.

Ich habe mich bei den letzten Beispielen zur Lösung des Religionsproblems in der Seele der Gesellschaft reichlich der Psychologie der Psychoneurotiker bedient. Das war nicht Willkür, sondern die Anwendung der vergleichenden Methode auf Grund des von der psychoanalytischen Psychologie entdeckten Gesetzes der Regression. Unser großer Meister Freud hat es zuerst festgestellt, und seine Nachfolger haben später vielfach bestätigt, daß die Psychologie der Neurotiker zu jenen Denk- und Gefühlsformen zurückkehrt, die für die Psychologie der menschlichen Gesellschaft in längst vergangenen Zeiten bezeichnend waren (Symbolismus, Phantasmatismus, Infantilismus). Diese für die Sozialwissenschaften epochemachende Entdeckung bedeutet nun, daß wir fortan die tiefsten und verborgensten Geheimnisse der Sozialpsychologie auf Grund einer sorgfältigen Psychoanalyse der psychoneurotischen Seele und durch Aufdeckung ihrer Symbole ebenfalls zu enthüllen vermögen. Um bei den Tatsachen zu bleiben, möchte ich an den merkwürdigen Fall der Lehrerin M. aus der kleinen nordbulgarischen Stadt W. erinnern. Vor ihrer Erkrankung war sie eine tüchtige Lehrerin, sie war sozialistisch gesinnt, besaß höhere Bildung, ihre Weltanschauung war durchaus rationalistisch, ja materialistisch und sie hatte niemals etwas mit Religion und Religionsstimmungen zu tun gehabt. Erinnern wir uns weiter der vorzüglichen psychoanalytischen Diagnose unseres Freundes Dr. Krstnikow und des nicht minder vortrefflichen Berichtes Dr. M. Nikoloffs. Was erfuhren wir daraus? — Diese Frau von 35 Jahren, mit zwei Kindern, verheiratet, erkrankte geistig bald nach dem Tode ihrer Mutter. Sie fing an, sich Vorwürfe zu machen,

sie hätte die alte Mutter nicht genügend gepflegt, sie hätte sie vernachlässigt, sie habe ihren Tod verursacht. Von da an hatte sie keine Ruhe mehr; Mann und Haus wurden ihr verhaßt und bald darauf bemächtigte sich ihrer eine tief religiöse Stimmung. Sie »erkannte die Existenz Gottes«, sie betete viel zu Gott, sie war erfüllt von dem Empfinden der Liebe zu ihm, der geistige Verkehr mit Gott wurde ihr einziger Trost. Die weitere Entwicklung der Paranoia bei ihr schuf aber bald in ihrer Religionsphantasie eine neue Gestalt, die des Teufels, die später gänzlich die Gottesgestalt verdrängte und sozusagen den Platz der letzteren völlig einnahm. Der Teufel verfolge sie und ihre beiden Kinder und trachte danach, sie zu martern und umzubringen. Er habe das Aussehen eines richtigen Teufels, wie er auf orthodoxen Kirchenbildern gezeichnet ist, und er vermöge ihr und den Kindern alle Marter zu verursachen, die die Inquisition ausgedacht hat, von der sie einmal in einem Buche las. Der Teufel quält übrigens nicht nur sie, sondern die ganze Welt vom Beginne der Geschichte der Menschheit an und wird das bis zum Ende der Welt fortsetzen, ebenso wie er auch ihre Kinder lebenslang martern wird. Um diese als Schutzengel zu schirmen, hatte sie sich ganz unwillkürlich und unbewußt einen besonderen Teufelskultus geschaffen und das Versprechen (Schwur) gegeben, sie werde an die Macht des Teufels glauben, am Mittwoch und Freitag (nach der alten orthodoxen Sitte!) fasten, von 2 bis 6 Uhr nichts genießen und niemals Böses von ihrem Manne reden oder denken, ihn auch nicht mehr ärgern, sonst werde der Teufel sie und ihre Kinder weiter verfolgen und martern. Der Teufel habe es ihr aber streng verboten, jemandem zu sagen, was er ihr eröffnet habe, und in der Tat konnten die Ärzte sie durch nichts dazu bewegen, die Teufelsgeheimnisse zu eröffnen.

Wahrhaftig, als ich ihre näheren Ausführungen über Gott und Teufel, die nun ihr ganzes Seelenleben ausmachten, in den Berichten unserer Freunde anhörte, glaubte ich einen mittelalterlichen Religionstraktat oder die Religionsphilosophie irgend eines mittelalterlichen Kirchenvaters vor mir zu haben — so auffallend war die Ähnlichkeit! — Erinnern wir uns ferner der ergreifenden Szene im Berichte Dr. Krstnikoffs, als sie mit ihrer Krankheit kämpfend, bei einem Besuche ihn an der Hand ergriff und ausbrach: »Lieber, guter Herr Doktor, beweisen Sie mir, überzeugen Sie mich nur,

daß es keinen Teufel gibt, der mich quält, und ich werde wieder gesund!«

Es war nun nicht besonders schwer herauszubringen, was für ein Symbol der Teufel war. Das war der von ihr innig gehaßte Mann, den sie nach ihrem eigenen Geständnis niemals geliebt hatte, der sie immer mit widerlichen Mannesbegierden verfolgte (NB. Die Patientin gestand, daß sie niemals etwaige »rohe« sexuelle Triebe empfunden habe. Sie habe stets »idealistisch« von der Liebe gedacht: sie meinte einst, sie hätte sich in ihrem Manne bitter getäuscht, er habe ihren Idealismus »betrogen«). Der Mann habe sie auch, wie sie öfters versicherte, viel mißhandelt (was in der Tat, wie es scheint, mehrere Male nach ihrer Erkrankung vorgekommen ist!). Sie hat dann einmal den Versuch gemacht, sich mit ihren Kindern in die Donau zu werfen, um ihrem Leben ein Ende zu machen, wurde aber aus dem Wasser gezogen.

Viel schwieriger war es, das zweite Symbol — die gute Gestalt Gottes aufzudecken, doch ist es der psychoanalytischen Bemühung unseres Freundes Dr. Mladen Nikoloff schließlich gelungen, nach langer Mühe auch dieses Rätsel zu lösen. Die Anwendung der Assoziationsmethode Jungs ergab hier sofort heftige Widerstände bei der Patientin (im Gegensatz zu dem auffallenden Erfolg derselben Methode bei Aufklärung des Teufelsymbols) und Dr. Krstnikoff blieb dabei, es handle sich hier im letzten Grunde um einen komplizierten Mutterkomplex. Dr. Nikoloff forschte indessen weiter und es ergab sich folgendes: Die Patientin gestand ihm einmal, sie erleide eigentlich von ihrem Manne dasselbe Schicksal wie ihre eigene Mutter von ihrem Vater. Er habe die Mutter ebenso gemartert und sie (Patientin) haßte ihn deswegen als Kind immer. Im weiteren stellte sich heraus, daß die Patientin sich in manchem mit der Mutter identifizierte, und zwar vielfach so phantastisch, daß manche Sünden, die sie auf Konto ihres Mannes setzte, tatsächlich ihrem Vater zuzuschreiben waren. Wie sie nämlich erzählte, war ihr Vater gegenüber der »armen, lieben Mutter« ein roher Egoist, er habe sie genau so »wie mein Mann mich« behandelt. Dr. Nikoloff fragte sie, ob sie denn niemanden in ihrem Leben geliebt habe, respektive verliebt war, wenn ihr der Mann »schon von den ersten Tagen an verhaßt wurde«. Das weitere Gespräch zwischen Dr. Nikoloff und der Patientin lautete wie folgt:

Dr. Nikoloff: Wie es scheint, haben Sie die Liebe und den Glauben an ihren Vater und dann an ihren Mann durch die erwähnten Widerwärtigkeiten endgültig verloren!

Die Patientin: Ja, das wird der Grund gewesen sein.

Dr. Nikoloff: Haben Sie nichts anderes Wertvolles jemals in ihrem Leben eingebüßt?

Die Patientin (Nach kurzem Zögern): Ja, etwas, was ich eigentlich niemals besessen habe, ich hatte nämlich eine einzige und dabei unglückliche Liebe gehabt . . .

Dr. Nikoloff: Wie kam das zustande?

Die Patientin: Ich war damals noch jung und war Lehrerin in einem Dorfe zusammen mit einem älteren verheirateten Kollegen, der auch Kinder hatte (offenbare Analogie mit ihrer Familie, als sie Kind war!) Er war aber so außerordentlich gütig, aufmerksam und zärtlich zu mir wie der Vater, und da fühlte ich, daß ich ihn richtig, vom ganzen Herzen liebe, und auch er liebte mich . . . Da nun aber diese Liebe vollkommen hoffnungslos war, habe ich sie unterdrückt, erstickt und später vergessen, aber ich weiß wohl, damit habe ich meinen Appetit, mein Wohlbefinden und auch meine Gesundheit verloren.« (Die Patientin ist stark unterernährt, mager, blaß und leidet an vorgeschrittener Anämie.)

Nun versuchte Dr. Nikoloff wieder und sehr vorsichtig, die Assoziationsmethode zur Aufklärung der Gottesgestalt anzuwenden, und das Ergebnis war von überraschendem Erfolg. Die Gott-Vatergestalt trat nun deutlich in den Assoziationsvorstellungen der Patientin hervor. Mit Recht kam somit Dr. Nikoloff zu dem Schlusse, daß Gott und der Teufel die Ambivalenzgestalten ihrer tiefsten Grundgefühle, d. h. ihres grundlegenden (Kinder-) Seelenkonfliktes, der Liebe und des Hasses zu ihrem Vater, seien. Der Teufel symbolisiert gewiß auch ihren Mann (in dem sie wohl auch einen Vaterersatz suchte und dann »enttäuscht« wurde, als er ihr das Erwünschte nicht geben konnte!), aber, weiter und tiefer gesehen, auch den Haß zu ihrem Vater. Die Psychogenese ihrer Krankheit lag gewiß im geistigen Mutterkomplex, aber dann tauchte bei ihr auf und entwickelte sich rasch auch der psychologisch tiefer gelegene erotische Vaterkomplex, der in ihrer Religionsstimmung zur Äußerung kam, wobei wieder das Gegengefühl, verkompliziert durch die infantiie Eifersucht, begründet durch den Mutterkomplex (Quälen der Mutter durch den Vater und ihre

Identifikation mit der Mutter) und auch durch die starke Abneigung gegen ihren Mann (ein mißlungener Vaterersatz, d. i. der Teufel, mit anderen Worten der Gegensatz zum Vater, zum Gotte), sich in der Teufelsgestalt symbolisierten.

In diesem Falle tritt die neurotische Symbolisierung des Vaters in der Gottesgestalt nach der vollendeten Psychoanalyse besonders drastisch hervor, aber ist es denn nicht ebenso bei all den anderen obenangeführten Beispielen und Fällen — bei den neurotischen Mönchen und Nonnen, bei den heiligen Brüdern und Schwestern, bei dem uns bekannten Psychoneurotiker D., bei den Zürcher Insassen des »Burghölzli« und zuletzt bei den frommen Seelen von James? — Tritt da nicht ebenso deutlich hervor, wie das unbewußte Streben und die erotische, respektive psychische, Sehnsucht nach den Elterngestalten im Bewußtsein und in der Projektion der Neurotiker sich in spezifische »religiöse« Gestalten kleidet, in verschiedenen Gottheiten sich objektiviert und in derjenigen Stimmung, die die Religion »Frömmigkeit« heißt, klar zum Ausdruck kommt?

Wenn nun die Psychoanalyse auf Grund anderer neurotischer Fälle zur Überzeugung kam, hier spiegle sich das uralte symbolische mythologische Denken und Fühlen wider, dürfen wir dann nicht ebenso den notwendigen Schluß ziehen, in den obenerwähnten Fällen der Psychoneurose spiegle sich die ganze Religionspsychologie der Zeit des Christentums und noch des ganzen Mittelalters wider, die die zivilisierte Menschheit damals beherrschte? Daß, mit anderen Worten, auch die infantile Sozialpsychologie ehemals in der Gestalt des Gottes die Vatergestalt, projiziert auf das Universum und das gesamte Leben, wiedergab und noch immer wiedergibt?

Die Verächter der Soziologie äußern manchmal die Ansicht, die Schwäche der Sozialwissenschaften bestehe darin, daß bei der Erforschung des Gesellschaftslebens die experimentelle und analytische Methode nicht anzuwenden sei. Freuds Psychoanalyse und die Entdeckung des biogenetischen Grundgesetzes haben aber auch diese früher unumstößliche Formel zuschanden gemacht. Wir besitzen nun feste Stützpunkte, um einen tiefen Einblick auch in die Psychologie der Gesellschaft zu gewinnen, und zwar in längst verflossenen Zeiten!

Ich habe in meinen Ausführungen versucht zu demonstrieren, wie weit die Anwendung psychoanalytischer Prinzipien

und Methoden, die mit so großem Erfolge zur Enthüllung der tiefsten und sonst unbegreiflichen Geheimnisse in der Individualpsychologie benützt wurden, auch in der Sozialpsychologie denselben Erfolg haben kann, besonders dann, wenn es heißt, mit dem Lichte des Verstandes jenes dunkelste und geheimnisvollste Gebiet des menschlichen Geistes zu beleuchten, das Religion und Religionsstimmungen heißt. Wieweit es mir gelungen ist, das Religionsproblem mit der psychoanalytischen Methode zu lösen, mögen Sie selbst beurteilen. Es bleibt aber sicher, daß dieses geistige Gebiet, die Religion, die nach dem Geständnis der maßgebendsten Religionsphilosophen in den tiefsten und erhabensten Gebieten der menschlichen Seele nistet, lediglich mit Hilfe derjenigen Psychologie von dort herausgeschält, an das Tageslicht der Wissenschaft gebracht und erschöpfend analysiert, d. h. real-psychisch erklärt werden kann, die mit ihren Grundprinzipien schon vielfach in andere verborgene Geheimnisse der menschlichen Seele eingedrungen war, vor denen die alte Psychologie und Psychiatrie sich scheu zurückzog, indem sie von »Degeneration«, »Irrsinn«, »erblicher Belastung durch Alkoholismus, Syphilis« und ähnlichem sprach. Für diejenige Psychologie aber, die sich zum Ziele setzte und der es gelungen ist, das Unbewußte in der menschlichen Seele zu beleuchten und zu erklären, gibt es dort keine verborgenen Geheimnisse, nichts »Absolutes« und »Unergründetes«, wie die Scholastik des philosophischen Idealismus vermeint, und folglich wird es auch keine Geheimnisse in der Sozialpsychologie geben!

Indem ich noch zum Schlusse kurz die Folgerung aus den in meinem Vortrage auseinandergesetzten Problemen ziehen möchte, will ich erwähnen, daß die psychoanalytische Lehre in der Soziologie die Religion in ihren verschiedenen geschichtlichen Formen, die bei der Menschheit zum Vorschein kamen, von den primitivsten Äußerungen des Totemismus und Fetischismus, dann Symbolismus-Polytheismus bis zum Christentum, als gewisse psychische Zustände und Stimmungen der menschlichen Gesellschaft, respektive der Menschheit, auf gewissen Stufen oder in einem gewissen Alter ihrer geistigen Entwicklung, die mehrere Jahrtausende umfaßt, betrachtet. In diesen mannigfaltigen geistigen Zuständen und Stimmungen sieht jedoch die Psychoanalyse ein gemeinsames Grundprinzip und eine gemeinsame Grundlage: den Infantilismus der mensch-

lichen Psychologie[1] in seinen verschiedenen Entwicklungsstufen, die denjenigen ziemlich genau entsprechen, welche auch die Individualpsychologie im Kindesalter auszeichnen. Das grundlegende psychologische Motiv aller Religionen und Religionsstimmungen vom Fetischismus an war zweifellos das Gefühl der absoluten Abhängigkeit von den großen Gesetzen der Natur bei dem Menschen, bei vollem Unverständnis derselben und vollständiger Hilflosigkeit gegen ihre Aktionen und Äußerungen. So Empfängnis, Geburt, Leben, Tod (besonders!), dann alle Naturerscheinungen, die auf den Menschen direkt oder indirekt einwirken und von denen er abhängt, wie Fruchtbarkeit des Bodens, Regen, Donner, Blitz usw. Bei starker Erhöhung dieses Abhängigkeitsgefühls, respektive bei Furcht, bei dem Gefühl der persönlichen Wenigkeit, der vollen Unbeholfenheit und Nichtigkeit gegenüber den Naturkräften und der für das Vorstellungsvermögen unfaßbaren Ewigkeit und dem Universum, das besonders klar bei primitiven und unkultivierten Völkern hervortritt (bei voller Unkenntnis der Naturkräfte und -gesetze), jedoch als ein elementares Gefühl auch bei dem modernen Kulturmenschen zurückgeblieben ist, flieht die Psychik des Menschen zurück zu den infantilen Vorstellungen und Stimmungen und findet dort in der Tiefe der Seele den Elternkomplex, besonders aber den Vaterkomplex (Symbol der Güte, Macht, Versorgung, des Beistandes und der Nachsicht), und

[1] Vgl. zu dieser grundlegenden psychoanalytischen Formel die Offenbarung Christi im Evangelium Matthäi, Kap. 18, Vers 1—5: »Und die Jünger fragten dann Christus: ‚Wer ist am höchsten bei Gott und im Himmelreiche gestellt?' Da rief Jesus ein Kind herbei, stellte es mitten unter sie und sprach also: ‚Wisset es, wenn Ihr Euch nicht umwandelt und nicht zu Kindern werdet, kommt Ihr nicht in das Himmelreich. Wer sich also selbst demütigt und so scheu und ergeben wie dieses Kind sein wird, soll auch im Himmelreiche am höchsten gestellt sein. Und wer ein solches Kind in meinem Namen annimmt, nimmt Mich an'«. Mit Recht verweist deshalb auch der tiefsinnige deutsche Religionsphilosoph und Theologe Harnack, der das Religionsgefühl lange vor dem Erscheinen der psychoanalytischen Lehre analysierte und charakterisierte (1892), auf folgende bezeichnende Momente in der Religionspsychologie: »Wenn sogar in den menschlichen Beziehungen der Mensch nicht anders auf eine höhere Geistesstufe gelangen kann, als wenn er sich in einer anderen reiferen, bedeutenderen und autoritären Persönlichkeit auflöst, d. h. mit ihr in einen geistigen Verkehr eintritt und sich ihr mit Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen anschließt (!), so gilt dasselbe, wenn auch unermeßlich höher und mehr von der Erhebung des Menschen aus der Sphäre der Sünde und Schuld in die Sphäre Gottes. Hier helfen keine dinglichen Mitteilungen, sondern nur die Gemeinschaft von Person zu Person. Daß die menschliche Seele in Ihm aufgehe, daß der heilige Gott, der Himmel und Erde regiert, ihr Vater werde, mit dem sie leben kann und darf, so wie das Kind im Vaterhaus.« (Meine Sperrschrift). Vgl. Harnack, Dogmengeschichte. Bd. III, S. 529.

dann kommen die respektiven Gestalten, Gefühle und Stimmungen zum Ausbruch, ersetzen die reale Psychologie und äußern sich in dem, was man Religionsgefühl und Frömmigkeit nennt. Deshalb treffen wir eben durchwegs in allen oberen Gottesgestalten und Geistern, von den totemistischen und fetischistischen beginnend, sowie später zur Zeit des Polytheismus, bei seiner Evolution zum Monotheismus, in den Gestalten von Ammon, Bel, Assur, Ahura-Mazda, Jahwe, Zeus, Jupiter, Odin, Ormuzd, Tian, Allah, Brahma usw., die in der Religionsphantasie verschiedener altorientalischer und europäischer Völker geschaffen wurden, zuallererst die verschleierte und beschränkte Gestalt des Familienvaters, Großvaters oder Urahnen, und später, nach weiterem geistigen Fortschritt die deutlich zum Ausdruck kommende und mit grellen Farben gezeichnete Gestalt des ewigen Weltvaters, umgeben von der typisch-infantilen Ehrfurcht und allen übrigen auf die Vatergestalt gerichteten kindlichen Trieben. Zuletzt fand dann diese Vatergestalt ihren klarsten, vollkommensten, vollsten und ideellsten Ausdruck in dem christlichen Gotte. Eine solche psychologische Reaktion schafft im Bewußtsein und dem Gefühle des Menschen ein gewisses, künstlich hervorgebrachtes, phantastisches Verhältnis zwischen dem Individuum und den Naturmächten, die ihm sonst blind, unbarmherzig und mitleidlos erscheinen, und zwar nach dem Bilde des Kinder-Eltern-Verhältnisses, und das eben gibt eine Erleichterung, eine Beruhigung und einen Trost. Darin liegt die Macht der Religion, besonders bei Rückständigkeit des wissenschaftlichen Denkens in der Gesellschaft und bei infantilen Zügen in der Psychologie des Menschen. Aber auch jetzt noch kehren manche Gelehrte, wie Spencer, zum Teil auch Haeckel, unbewußt zu den infantilen Vorstellungen von Gott dem Schöpfer und Leiter der ganzen Welt, in der Form etwa der verschleierten Gestalt des »Unerkennbaren«, der ewigen Energie, die als Gott bezeichnet wird, usw. zurück.

In diesem allgemein-historischen Sinne reden wir von dem »Vaterkomplex« bei dem heutigen Glauben und den heutzutage herrschenden Vorstellungen von Gott. Bei dem modernen Menschen, der religiös gestimmt ist, ist die Gottesgestalt nicht nur der persönliche Vaterkomplex, der lediglich eine persönliche Prädisponibilität zu Religionsstimmungen hervorbringt, wie das bei den frommen Seelen von James und auch vielen Neurotikern der

Fall ist, sondern hauptsächlich der durch Jahrtausende in der Menschenseele vererbte, historische und sozialpsychologische Vaterkomplex. Dieser letzte ist es, der durch Jahrtausende der menschlichen Geisteskultur sich auf dem Wege der oben kurz skizzierten Evolution (d. h. Erweiterung der Vatergestalt) fortentwickelte, wozu dann noch weitere 2000 Jahre sozialpsychologischer Erbschaft von der eingeprägten Gestalt des christlichen Gottes, d. i. des universalen Vaters, hinzuzurechnen wären! Der persönliche Vaterkomplex in der Psychologie des Individuums ergänzt, respektive bringt zum Ausdruck diese mächtige und ungeheure psychische Erbschaft, die auf der Psychologie des heutigen Kulturmenschen noch immer schwer lastet, und deshalb eben kommt auch heute noch die Regression zu diesem mächtigen Geisteskomplex, der in der Seele des Menschen verborgen ruht, bei verschiedenen schweren Geisteskonflikten so oft vor.

Somit kommen wir zu der Schlußfolgerung, daß sämtliche gesellschaftliche Religionsäußerungen infantile sozialpsychologische Erscheinungen des infantilen Zeitalters der geistigen Entwicklung bei den Kulturvölkern, respektive der ganzen Kulturmenschheit sind. Dieses Zeitalter kam im 17. Jahrhundert zur Neige. Im großen und ganzen begann die Kulturmenschheit, die westeuropäischen Völker voran, schon nach dem Dreißigjährigen Kriege, Mitte des 17. Jahrhunderts, die Religionspsychologie langsam zu verdrängen, nachdem sie sich in dem letzten Zeitalter des religiösen (geistigen) Infantilismus, d. i. im Mittelalter, in ungeheurem Umfange entwickelt hatte und in dem gesamten geistigen Leben der Menschheit vorherrschend war. Dieser Prozeß der allmählichen Verdrängung setzte sich im 18. Jahrhundert fort und war rasch ganz besonders im 19. Jahrhundert vorgeschritten und diese Tatsache kam zum Ausdruck in dem starken Verfall des Einflusses der Kirche, der Geistlichkeit und der Religionsliteratur auf das Geistesleben und das Bewußtsein der Gesellschaft. Religion und Kirche wurden bereits im 19. Jahrhundert in West- und zum Teil auch in Osteuropa für breite Gesellschaftsschichten und auch für die Volksmassen im besten Falle nicht mehr als Ausführung formeller Kirchengebräuche aus Gründen der »Sitte«, des »Ritus«. Die in kultureller und geistiger Beziehung mehr zurückgebliebenen slawischen Völker mit dem russischen Volke an der Spitze zeigten bei den Volksmassen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts nicht

selten Züge derjenigen spezifischen Religionspsychologie, die so bezeichnend für die westeuropäischen Völker im Mittelalter gewesen ist. Jedoch hat der alles Alte und Morsche umwälzende große Weltkrieg und besonders die russische Revolution auch hier eine gewaltige Umwälzung hervorgerufen, eine rasche Verdrängung der infantilen Religionspsychologie und den Fortschritt zur vernünftig-bewußten und besonders kritischen Psychologie bei den Volksmassen, was sich notabene auch auf alle alten sozialen Verhältnisse bezieht. Besonders auffallend ist dieser geistige Fortschritt bei dem russischen Volke. Jeder, der Gelegenheit hatte, die Stimmung der Volksmassen in den Jahren 1917 bis 1920 zu beobachten, wird zugeben, daß von dem alten Religionsgeist bei dem Volke beinahe nichts geblieben ist, außer dem, was als Rudiment bei alten Leuten sich noch erhalten hat. Die Masse der Bauern und Arbeiter ist bestimmt unreligiös und sogar antireligiös geworden, und zwar ganz urwüchsig. Es scheint (soweit es durch Befragen zu ersehen ist), daß dabei einen starken Einfluß gerade die Erscheinung des schrecklichen, nach seinen Verlusten und Enttäuschungen für die Menschheit unerhörten Weltkrieges ausgeübt hat. Ich, persönlich, erhielt oft von den ungebildetsten Leuten auf meine Frage über Glauben und Religion die typische Antwort: »Ach was! was für einen Gott soll es da geben, wenn solche Schrecken und Bestialitäten in der Welt herrschen!« — Wahrscheinlich hat einen gewissen psychischen Einfluß dabei auch die Niederreißung der seit unvordenklichen Zeiten bestehenden und mit verschiedenen politischen infantilen Vorstellungen bei dem Volke sanktionierten monarchischen Gesellschaftsordnung (Väterchen-»batjuschka« Zar!) ausgeübt. Es ist zweifellos, daß der offensichtliche Zusammenbruch eines Gebietes von infantilen Vorstellungen und Idealen in der Seele des Volkes — nämlich der seit alters her bestandenen väterlich-monarchischen Regierung, auch den Zusammenbruch von Religionsinfantilismen nach sich ziehen mußte.

Somit schreiten auch die slawischen Völker gegenwärtig rasch vorwärts auf dem Wege der Verdrängung der Religionspsychologie, wie übrigens schon lange die westeuropäischen. Zwar haben die wenig zahlreichen religiös-gesinnten Kreise in der westeuropäischen Gesellschaft bestimmt erwartet, daß nach dem Kriege, wenn alles Unglück und die schweren Folgen desselben für die Völker zum Vorschein kommen werden, die Volksmassen überall

»wie früher in der Geschichte« bei schweren Prüfungen, zur Religion und in den Schoß der Kirche[1] zurückkehren werden. Indessen . . . ist das nicht erfolgt! — Der Fortschritt von der infantilen Religionspsychologie zur vernünftig-bewußten und kritischen Psychologie geht nach dem Kriege und allen seinen Prüfungen noch rascher in ganz Europa vorwärts. Die Volksmassen in allen Ländern begeistern sich ausschließlich für rationelle gesellschaftlich-kritische Ideen und radikale sozialistische Theorien und grübeln intensiv über Probleme der Sozialreform, die ihren Stimmungen entsprechen, welche in sich nichts von Religionsinfantilismus enthalten. Und tatsächlich weist die Kulturgeschichte der Menschheit keine Fälle auf, wo die Sozialpsychologie, die bereits en masse eine Stufe ihrer geistigen Entwicklung überschritten hat, wieder auf die vorhergehende, in geistiger Beziehung beschränktere Stufe zurückgekehrt und hier auf immer verblieben wäre, lediglich unter dem Einfluß zeitweiliger kritischer sozialer und ökonomischer Verhältnisse.

Es scheint mir, daß die Sozialpsychologie eines größeren Teils der Menschheit nach dem Weltkriege endgültig die letzte infantile Periode in ihrer geistigen Entwicklung überlebt hat, indem das Verschwinden der Religionspsychologie bei der modernen Kulturmenschheit en masse vollständig der Verdrängung des geistigen Vater- und Mutterkomplexes, d. i. des Elternkomplexes bei dem Erwachsenen entspricht.

Bezüglich der oben erwähnten grundlegenden psychischen Motive des Religionsgefühls, muß ich hervorheben, daß das Gefühl der Abhängigkeit von den großen Naturmächten und -gesetzen selbstverständlich bei dem Menschen auf immer verbleiben wird, in der Zukunft aber wird er darauf nicht mehr auf infantile Art und Weise reagieren, d. h. in der Form phantastisch-sensibler Emotionen und mit Projektion infantiler Gefühle und Gestalten auf diese Mächte und Gesetze. Dies wird dem Menschen der Zukunft ebenso naiv primitiv und lächerlich erscheinen wie dem modernen Kulturmenschen die Auffassung, die das antike mythologische Denken und Fühlen auszeichnet. Dann erst wird die Religion endgültig zum Absterben kommen.

---

[1] Wir glauben kaum, daß die geistig erwachsene und reife moderne Menschheit noch in die Wiege oder den »Schoß« der Mutter-Kirche hineinpaßt!

Jedoch gilt dasjenige, was ein Gesetz für die Sozialpsychologie bildet, das Nichtzurückkehren zu den überlebten Formen der Psychologie, nicht in gleichem Maße auch für die Psychologie der Einzelindividuen. Das Überleben einer Form der Psychologie und der Übergang zu neuen, höheren und vollkommeneren bildet einen langsamen, ganze Jahrhunderte dauernden Geistesprozeß in der menschlichen Gesellschaft. In der Übergangszeit, wenn die neue Psychologie noch schwach und unbeständig ist, werden einzelne Individuen bei komplizierten seelischen Konflikten, die keine erwünschte Lösung in der neuen Form der Psychologie finden können, zu den alten infantilen Formen des Denkens und Fühlens, die eine primitive Lösung und Befriedigung ergeben[1], zurückkehren. Selbstverständlich sind solche Einzelfälle im Sinne der Rückkehr zur Religionspsychologie auch heute noch genug zahlreich. Ich verwies oben nur auf die am meisten typischen Fälle, wohl wissend, daß es außer diesen noch viele andere gibt, deren psychologischer Mechanismus jedoch derselbe ist. Es gibt außerdem auch viele sehr intelligente Leute, darunter Gelehrte, die doch in ihrer Psychologie den Religionsinfantilismus bewahren. All das beweist lediglich, daß diejenige Psychologie, die in der Menschenseele ganze Jahrtausende geherrscht, dort noch sehr viele und starke Rudimente hinterlassen hat. Keiner von uns, auch unter den am meisten rationalistisch gestimmten Geistern, ist davor bewahrt, bei einem starken Seelenkonflikt oder Trauma zum Religionsinfantilismus zurückzukehren. Bei aller Macht unserer Vernunft sind wir doch ohnmächtig gegen die großen Gesetze der Psychologie, die in den Tiefen unserer Seele verborgen sind und unseren Geist von dort regieren. Wir können sie zwar begreifen und feststellen, aber nicht ganz beherrschen.

[1] Sehr bezeichnend ist in dieser Beziehung die intensive Frömmigkeit und Betsucht der russischen gebildeten Emigrantenkreise, in denen gewissermaßen ihr Bewußtsein über das Verzweifelte ihrer Lage in Anbetracht der sozialen und psychologischen Umwälzungen bei dem Volke in ihrem Vaterland zum Vorschein kommt. Nicht minder bezeichnend im Sinne der Regression ist das »Suchen nach einer neuen Religion« in einigen sozialistischen Kreisen des verzweifelten und tief-mißgestimmten deutschen Volkes. Das scheint für die Sozialpsychologie *unserer Zeit* noch eine recht häufige Erscheinung zu sein. Ist man in der Wirklichkeit stark enttäuscht, so macht man sich auf den Weg zum Suchen nach einem neuen Gott. — Quo vadis, sapientia?

Zur psychoanalytischen Soziologie.

Von AUREL KOLNAI.

1. »Kommunismus« und »Kollektivismus« nach Freud.

In »Massenpsychologie und Ich-Analyse« stellt Freud zwei Arten der Bindung des Ichs an fremdmenschliche Kraftzentren einander gegenüber. Schwebt dem guten Christen das Ziel vor, dem Begründer der Kirche gleich zu werden, in ihm seelisch aufzugehen, ja zumindest sinnbildlich auch seinen Leib mit dem eigenen zu vereinen, so sieht ein guter Soldat in seinem Heerführer vielmehr das unerreichbare Ideal, die hehre Macht, welcher er zu dienen und als Werkzeug nutze zu sein bestellt ist. Wird jedes Mitglied der Heiligengemeinschaft von dem Erlöser unendlich geliebt, so braucht der Feldherr seine Untergebenen keineswegs zu lieben, er mag ganz narzißtisch eingestellt sein. Sofern man die psychische Organisation von Heer und Kirche ähnlich vereinfacht betrachtet, verdient also die militärische Gefühlsbindung den Namen Ichidealersetzung, während die kirchlich-religiöse Hingabe als Ichidentifizierung bezeichnet wird.

Um den Zusammenhang dieser seelischen Vorgänge mit sozialen Strukturen und Ideen aufzuzeigen, weisen wir zuerst auf die wirtschaftliche Seite der Kirchen- und der Heeresgemeinschaft hin. Es ist bekannt, daß die Kirche stets einem kommunistischen Hang frönte. Wohl war sie dem Prinzip der Hierarchie vom Beginne an nicht abhold und frühzeitig erwarben ihre Oberhäupter weltliche Macht und weltlichen Reichtum. Allein diese individuellen Sonderstellungen gehören ihren Besitzern lediglich als Vertretern der Kirche und Nutznießern eines ewigen unentbindlichen Fideikommisses an, welches nicht einer Adelsfamilie, sondern einer weltumspannenden Gemeinschaft anvertraut ist. So sehr auch die gütergemeinschaftliche Tendenz der urchristlichen Verbände durch die spätere Betrachtungsweise übertrieben wurde, so stellen doch die geistlichen Orden, in

Abweichung von der weltlichen Priesterschaft, zweifellos kommunistische Wirtschaftsgesellschaften dar. Es ist bekannt, daß von den zahlreichen sozialreformatorischen Siedlungen, die auf kommunistischer Grundlage errichtet wurden, nur denjenigen ein zeitweiliger Erfolg blühte, die im streng religiösen Geiste empfangen waren. Ja, der großartige Jesuitenkommunismus in Paraguay wäre ohne äußern Anschlag vielleicht das ewigste Staatsgebilde des Weltalls gewesen.

In der gesamten kirchlichen Ideologie erfahren die Gleichgültigkeit des irdischen Wohlstandes, des wirtschaftlichen Selbstzwecks, der Eroberung der Natur, ferner die unmittelbar unbedingte Nächstenliebe, die Verzeihung und die Gnade, die nivellierende Dogmatik eine hervorragende Betonung. Wenngleich nicht immer ausgesprochenerweise, war die Kirche doch wesenhaft Bekämpferin der antiken Sklaverei und förderte die Einrichtung der Hörigkeit, die der großen Mehrzahl der Gesellschaftsmitglieder einen Abglanz von Menschsein, Eigenwert und Persönlichkeit zuerkennt, jedoch ohne jedwede Autonomie, nur als ohnmächtigen Tropfen eines corpus mysticum, dessen Vertreter die Lehnherren sind. Die Leibeigenen sind nicht mehr ihre Nutztiere, sondern von vornherein untergebene Schützlinge, die als Mitseelen der christlichen Gemeinschaft zwar kein Recht, aber ein vages Anrecht auf Leben, ja Liebe haben. In diesem System nimmt, im Gegensatze zum römischen Welthandel, die autarkische Naturalwirtschaft einen breiten Raum ein. Auch das Zunftwesen steht unter der Ägide der Kirche und die Zunfterneuerungsversuche unserer Tage sind nicht zu geringem Maße kirchlich beeinflußt. Also nirgendwo bloß Gewalt, äußerer Zwang, Dienst und Unterordnung; sondern notwendiges umfassendes Vereintsein; Auffinden des eigenen Lebens im andern, gemeinschaftlichen; die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft ist der Hauptquell aller Freuden, woneben die Wichtigkeit der Sachgüter herabsinkt. Im Idealfalle überhaupt keine Beschränkung und Beherrschung, denn Alles ist Eins und es gibt nichts Abwegiges, das äußere Maßregelung auf sich lade. Kommunismus der Gesellschaft — Ichidentifizierung des Individuums.

Die Kirche, ihrem Sinne nach wenigstens, läuft sogar auf einen absoluten, einen Weltkommunismus hinaus. Trotz aller politischer Verquickungen ist für die Kirche jeder Nationalismus an sich wert- und inhaltslos. Anderseits finden wir die erwähnten Züge, un-

beschadet der schwerwiegenden Unterschiede, im modernen internationalen Kommunismus restlos wieder. Ichidentifizierung mit dem Weltproletariat: Verherrlichung und Potenzierung des entrechteten, geknechteten, freiheits- und eigentumslosen, zusammengeballten Daseins.

Soweit die militaristische Organisation hiegegen absticht, fällt es an ihr auf, daß sie sich wenig um die Innenwelt der Menschen bekümmert. Nicht als ob sie bloß auf äußern Zwang beruhen würde, denn der gute Soldat gehorcht nicht mit Widerwillen und aus Angst vor der Strafe. Sondern das Ziel des Heeres ist die widerspruchslose Anwendung äußern Zwanges und nicht die Eroberung der Seelen. Darum müssen die Seelen seiner eigenen Werkzeuge wohl erobert sein, doch in einer andern Weise als durch die Ichidentifizierung. Die ständige, gering differenzierte, lustvolle und kontagiöse Einheit ist hier nicht vonnöten; vielmehr die sichere, rasche und fachgemäße Ausführung von Weisungen. Auch dies ist ohne wahlloses, mechanisches Mitgehen der einzelnen Iche nicht zu bewerkstelligen. Aber diese Einrichtung neigt dazu hin, sich nicht über das gesamte Ich zu erstrecken, worauf sie keinen Bezug nimmt; sie hat einen umgrenzten Sitz, einen herrschenden Punkt in der Seele inne, von welchem aus im Notfalle jede unangebrachte Regung erstickt wird.

Sozial entspricht dem der autoritäre Kollektivismus: die Gemeinschaft hält nicht alle Seelen umschlungen, sie richtet gleichsam eine Erotik des Staates auf, die überall das Ausschlaggebende, aber bei weitem nicht das Alleinige ist, ja die ohne eine gewisse Absonderung gar nicht bestehen kann. Der Militärdienst bedarf eines hohen Ausmaßes von Sachlichkeit und sachliche Ergebnisse überhaupt sind für ihn nichts weniger als gleichgültig. Fernab davon, die Arbeitserfolge mit immanenter Gerechtigkeit zu belohnen, muß er doch sein Augenmerk stets auf die konkrete Leistung des Einzelnen richten. Der Einzelne ist hiebei ganz und gar nicht Selbstzweck; er wird als Ganzes insofern ergriffen, als er zu der Leistung stets bereit, dem Befehlshaber stets ergeben sein muß. Aber auch seine individuelle Nichtigkeit ist nicht Selbstzweck, da seine Seele nur im Hinblick auf prompt abzuliefernde Sachleistungen mitgenommen wird, mag er ungestört ein Stück sogenannter innerer Freiheit bewahren. Man beobachtet Anklänge hieran: in der »Gewissensfreiheit« des Protestantismus, in der willkürlichen Freiheitsgewährung des aufgeklärten Absolutismus, im französisch-preu-

ßischen Soldatentum bonapartistischen und friderizianischen Einschlags (Feldherrenverehrung); in der Ideologie moderner schöngeistiger Anwälte des deutschen Militarismus; und nicht zuletzt in den modernen Gestaltungen der Großindustrie. Die Monopolherrschaft der Arbeitgeberverbände und Trusts einerseits, der Gewerkschaften und marxistischen Organisationen anderseits, insbesondere soweit diese beiden Mächtegruppen einander heimlich und offen beistehen; der Geist der technisch-militärischen Betriebsamkeit; die sozialpolitische Verallgemeinerung und Vertiefung des Schutzzollprinzips unter dem Fittiche der Kapitalherren; die Ausfüllung der kontraktlichen Formen mit dem status-Inhalt; all das zielt auf die Einführung eines autoritären Kollektivismus hin.

Die Ichidealersetzung erscheint in der tatsächlichen Errichtung einer Besitzaristokratie — auch innerhalb der Arbeiterschaft — ebenso wie in der irrationalen Überbetonung des Begriffes der Arbeit. Die Wirtschaft, die Produktion wird angebetet, die Zugehörigkeit zu einem Wirtschaftsverband als Hauptsache erkannt. Freilich führt dieser Weg nicht zur Mehrproduktion, die untrennbar mit dem Vertragsprinzip verbunden ist; die Ichidealersetzung bedeutet nicht ethischen Idealismus.

Diese Betrachtung sei durch Aufzählung einiger wichtiger Gegensätze zwischen Kommunismus-Identifizierung und Kollektivismus-Ichidealersetzung ergänzt:

1. Im Kommunismus überwiegt das Moment der Erdenregression, der Aufgabe von Fabriksindustrie und Wirtschaftsleben, das Moment des drosselnd herrschenden Mutterprinzips. Der Kollektivismus hingegen weist mehr homoerotische Züge auf. Im Vordergrunde steht der unverneinte völlige Mangel an Beziehung zur Erde. Allerdings findet sich hier das mütterliche Element in der »Vaterlandsliebe« vertreten, während auch die kommunistischen Muttergebilde nicht der Kirchen- und anderen Vätergestalten entbehren. Doch bleibt die Identifizierung stets heteroerotisch, die Ichidealersetzung aber mannmännlich gestempelt.

2. Darum auch erwächst dem Individualismus der Führer im kollektivistischem System ein ungleich breiterer Rahmen; nicht als ob sie persönlich einer geringeren Kontrolle unterlägen, aber dem Erstehen selbständiger Herrscherindividualitäten, daher innerhalb gewisser Schranken der Persönlichkeit überhaupt, wird vergleichsweise viel Raum offen gelassen.

3. Demgegenüber bietet der Kommunismus den Seelen, das Unbewußte inbegriffen, allgemein genommen mehr Stütze, mehr Anlaß zur Freude. Die Ichidentifizierung, wiewohl sie jeder echten harmonischen Ichentwicklung von vornherein den Weg abschneidet, gewährt jedem Seelenganzen einen Anteil am homogenen Heiligtum und Gleichklang. Die Ichidealersetzung bedingt enger genommene, immer — wenn auch mit Hingabe — als solche empfundene Fremdherrschaft, verschärfte Anstrengung und Verdrängung.

Weitere Unterscheidungen zwischen anarchischer und feudalhierarchischer Form des Kommunismus, zwischen alter und neuer Form der kollektivistischen Bürokratie, sowie geschichtliche Versetzung der angeführten Schemata mögen unterbleiben und zum Teil in einer Studie zur Analyse der konservativen Gesinnungen nachgeholt werden.

2. Die Wunscherfüllung im Kommunismus und im Individualismus.

Die reinen kommunistischen und individualistischen Ideen stimmen in einer höchst bedeutungsvollen psychologischen Hinsicht überein. Sowohl der Kommunismus, der die unmittelbare Bestimmung des Verbrauchs durch die Bedürfnisse, die Beglückung aller durch die alldurchwehende Liebe verheißt, wie der Individualismus, der den vollen Eigenwert des einzelnen, den freien Tausch, das Eigentum und den friedlichen Wettbewerb für alle zu sichern müht, gehen letzten Endes von dem Ziele aus, allen das Glück zu geben und ein Höchstmaß der Erfüllung ihrer Wünsche zu finden. Sie stellen sich damit zu allen anderen sozialen Richtungen in Gegensatz, die sämtlich irgend ein anderweitiges heteronomes Element in ihr Ziel aufnehmen und darin sämtlich der soeben beschriebenen kollektivistischen Idee gleichen.

Wir können das auch so formulieren, daß der Kommunismus und Individualismus, entgegen den übrigen Sozialvorstellungen, auf die Aufhebung aller Verdrängung loszielen. Sie kämpfen beide gegen den Umstand an, daß der Mensch auf fremdes Geheiß einem Teil seiner Wünsche mechanischerweise feindlich gegenüberstehe. Zunächst gilt dies naturgemäß eher nur für die dem Erwachsenen gewöhnlich und als normal anerkannt innewohnenden

Wünsche. Was das bekanntlich vielfach vorbildliche Sexualleben anlangt, so treten die kommunistischen und die individualistischen Schriftsteller gleichzeitig für eine gewisse »Befreiung der Liebe« ein. Der kommunistische Gedanke sieht diesbezüglich das Fallen der monogamischen, sodann auch der übrigen Schranken und den Anbruch einer paradieshaften Promiskuität vor, die der sonstigen Struktur dieser Gemeinschaft, wo das Eigentum nicht mehr vergewaltigt, sondern überhaupt gegenstandslos wird, vollauf entspricht. Der individualistische Gedanke, demgemäß sich die Selbstverfügung des Menschen und seine Macht über die Umwelt im Eigentum entfaltet, erblickt die Läuterung des Liebeslebens von unbefugten, das Glück untergrabenden Einflüssen in der reineren Ausgestaltung, der erst vorzunehmenden Schaffung der Monogamie. Dem Psychoanalytiker ist es nicht verborgen, daß die Liebe in diesem Sinne den Hinwegfall einer Reihe von Verdrängungen voraussetzt. Zudem aber heischt sie schlechterdings eine harmonische, fremden Rücksichten nicht unterworfene und ebendeshalb dauerhaftere Objektwahl. Sowohl der Kommunismus wie der Individualismus verwerfen aber die Macht-, Gesellschafts- und Interessenehe, die Machtpolygamie und jede Art der Prostitution, also jede Unterjochung, Fremdverwertung und Surrogatform des Liebeslebens.

Zu diesem Zwecke nimmt der Kommunismus bei der Regression Zuflucht, einem allgemeinen Abbau der Hemmungen, aber – da es sonst nicht möglich wäre – auch der Ansprüche. Es wäre nicht möglich, daß z. B. jedem Manne jede oder vielleicht auch nur eine Frau, die er begehrt, allein gehöre. Da wir wissen, daß derartige Wünsche von vielen Männern bekundet werden, sehen wir schon an einem guten Beispiel, wie wenig jener berühmten Vergötterung der Bedürfnisse die Beschaffenheit derselben gleichgültig sein kann, wie sehr ihr daran gelegen sein muß, den Wunsch nach Fülle und Unversehrtheit des persönlichen Lebens bis auf unwesentliche Spuren herabzumindern. Hiefür bietet die regressive all-liebende, regellose mütterliche Gemeinschaft Ersatz, als deren Gipfelbild der embryonäre Zustand erscheint, der keinen Abstand kennt zwischen Bedürfnis und Befriedigung, keinen Wettbewerb, keine Abgrenzung gegen das übrige Leben, keine sachlichen Beziehungen, keine Trennung der Liebesgemeinschaft von sonstigen gesellschaftlichen Verbindungen.

Den entgegengesetzten Weg schlägt der Individualismus ein: nicht das Eingehen, sondern die Differenzierung der Ansprüche, daher Sublimierung und leicht gewordene Verurteilung solcher Wünsche, die die Befriedigung der Ansprüche überhaupt gefährden, soll hier den Keil der Verdrängung aus der Seele entfernen. Da es kein absolutes All in dem Sinne wie ein absolutes Nichts gibt, vermögen wir das individualistische Ideal auch nicht so umfassend wie das kommunistische zu kennzeichnen. Als klassische Sublimierungslinie kennen wir gerade die Umwandlung des Inzestmotivs in die Eheeinstellung, wie sie sich in der formalen Tatsache der Einehe und in der Gattenwahl äußert. Die Verdrängung entfällt ebenso wie bei der Promiskuität; an Stelle der absolut wohlfeilen passiven Wunscherfüllung der infantil-embryonären Mutterregression aber findet sich hier das mannigfaltige Ichleben und die aktive Modelung der Realität.

Damit parallel läuft: Überflüssigwerden der Wirtschaft — Befreiung der Wirtschaft; Freude durch Reduzierung der Gütererzeugung — Freude durch Mehrproduktion; Abschaffung des unpersönlichen Geldes — Befreiung und dadurch Unschädlichmachung des unpersönlichen Geldes.

Und wenn wir schließlich die soziale Glückseligkeitsformel für den Kommunismus und für den Individualismus herholen, so kehren wir damit seltsamerweise zu einem Satze der Traumdeutung zurück. Der Kommunismus erklärt: Du magst alles tun und der andere auch; oder du kannst alles tun, indem der andere auch alles tun kann. Hingegen lautet die »Freiheit, die ich meine«: Du darfst alles tun, sofern der andere auch alles tun kann. Derartige Satzbindungen erträgt der Trauminhalt und die »archaische« unbewußte Seelenstufe nicht; diese kennen nur ein Nebeneinander, nur Rohmaterial und keine Struktur. Desgleichen der Kommunismus: Alles gehört allen, d. h. nichts gehört niemandem. Der Individualismus will für jeden eine notwendigermaßen begrenzte, aber ausgefüllte, in sich unendliche, elastisch wählbare und gestaltbare Allheit erkämpfen. Daher besteht in ihm eine organische Verbindung zwischen Bedürfnissen und Fähigkeiten, die der halluzinatorischen Glücksidee völlig abgeht und in sämtlichen anderen Sozialgedanken infolge fremdherrlicher Verdrängung verkümmert bleibt.

3. Der psychogenetische Unterschied zwischen Anarchismus und Individualismus.

Einer der häufigsten Irrtümer, die in den Diskussionen sozialer Lehrmeinungen regelmäßig zum Vorschein kommen, ist die Verwechslung des Anarchismus und des Individualismus miteinander, beziehungsweise die Auffassung des Anarchismus als eines extremen Individualismus. Man erklärt in solchen Fällen, daß der Anarchismus die Verneinung jedweder Regel, Norm, Satzung, Auferlegung, jedes Maßstabes und Prinzips beinhaltet, wogegen der Individualismus sich gegen Macht, Bedrückung und Bevormundung auflehnt, ohne Norm und Prinzip aber gar nicht denkbar wäre. Ja, in einem Gemeinwesen könnte der Anarchismus nur auf kommunistischer Grundlage, wenn überhaupt, bestehen bleiben.

Um die tiefere Divergenz und qualitative Abweichung von Anarchismus und Individualismus sinnfälliger ans Tageslicht zu heben, erinnern wir nur an den Analcharakter als Urbild individualistischer Veranlagung. Die hieher zählenden Eigenschaften: Trotz, Hartnäckigkeit, Unabhängigkeitssinn, Gerechtigkeitssinn, Reinlichkeitssinn, Geiz, Pedanterie – sind sämtlich Bausteine, wenngleich nicht der ethisch-individualistischen Sozialtheorie, so doch der individualistischen Seeleneinstellung, die auch ihr zugrunde liegt. Die Ideale der Selbstbestimmung, des Eigentums und der unerzwungenen Zucht können dieses Ansatzes sicherlich nicht entbehren.

Der Anarchismus – versteht sich wohl – hat mit dem Analcharakter nichts zu schaffen. Möglicherweise wäre er dem sogenannten »Analerotiker« anzunähern, soweit Verschwendung und Leichtlebigkeit in Betracht kommen. Diese Eigenschaften sind unindividualistisch, aber nicht kommunistisch; der Kommunismus hat mit solchen formalen Tendenzen nichts gemein. Doch es gibt keinen allgemeinen Charaktertypus des Analerotikers gleich dem Analcharakter; denn auf jener Stufe muß noch die anale Sphäre selbst unmittelbarer in den Vordergrund treten, während anderseits am Anarchisten nichts dergleichen zu merken ist.

In der Psychogenese der individualistischen Beanlagung fällt dem analen Element eine bestimmende Rolle zu. Nicht unmittelbar, auch nicht einfach verdrängt nimmt die anale Lustorganisation

an dieser Entwicklung Anteil. Vielmehr dient sie als Anlaß zur Entfachung und Betätigung der individualistischen Charakterzüge.

Neuerdings versuchte C. Müller-Braunschweig in seiner bemerkenswerten Schrift (Imago 1921) eine derartige Verallgemeinerung der infantilen Analcharakterbildung annehmbar zu machen. »In der Beherrschung der Sphinkteren haben wir wohl die bedeutsamste Grundlage aller Selbstbeherrschung zu sehen. Aber auch die Gewinnung dessen, was wir Individualität nennen, ist wesentlich mit der Reinlichkeitsangewöhnung verknüpft.«

Folglich genügt es nicht festzustellen, daß der Anarchismus Neigungen enthält, welche im Individualismus vergeblich gesucht würden, sondern auch im psychischen Aufbau des letzteren sind wesenhafte Entwicklungslinien mitbeteiligt, die ihn der ganzen Betonung nach vom Anarchismus meilenweit entfernen.



Bücher.

H. ZULLIGER: Psychoanalytische Streiflichter aus der Volksschulpraxis. Verlag Ernst Bircher, Bern 1921.

Viele ernsthafte Pädagogen haben sich schon gefragt, ob und inwieweit die Psychoanalyse in der Volksschule praktisch ausgeübt werden dürfe. Einzelne bejahten bedingungslos, andere wollten die Psychoanalyse nur als prophylaktisches Hilfsmittel des Lehrers gelten lassen, dritte lehnten sie als pädagogische Hilfsmethode scharf ab. Zulliger, ein junger Berner Lehrer, hat sich dadurch ein großes Verdienst erworben, daß er in diesem Streite nicht nur eine klare Stellung bezogen, sondern daß er gleich gezeigt hat, wie die Psychoanalyse in der Volksschule angewendet werden kann und soll. Seine Schrift ist nicht theoretischer Art, sie ist direkt aus der Schularbeit herausgewachsen. Deshalb pulsiert darin ein frisches, freudiges Leben.

Zulliger schickt seiner Schrift einen Abschnitt »Die ‚andere' Einstellung« voraus. Er legt darin dar, wie eben der analysenkundige und noch mehr der analysierte Lehrer seinen Schülern gegenüber ganz anders auftritt und wie dies in günstiger Weise auf die Kinder zurückwirkt. Ein wichtiges Kapitel namentlich für angehende Erzieher und für solche, die an ihrer Erziehungskunst verzweifeln wollen.

Mit viel Liebe und feinem Sinn sind die »Fälle« geschildert. Sie bestätigen, was so oft schon von pädagogisch tätigen Psychoanalytikern behauptet und von Gegnern der Psychoanalyse bestritten worden ist, daß in jeder Schulstube einige Neurotiker sitzen. Wie diesen geholfen werden kann oder wie sie wenigstens vor noch Schlimmerem zu bewahren sind, schildert der Verfasser an Hand seiner Schulerlebnisse auf sehr anschauliche und einleuchtende Weise. Bei seinen Analysen geht er außerordentlich vorsichtig zu Werke; die Sexualkomplexe schneidet er z. B. nur an, wenn er es im vollen Einverständnis mit den Eltern eines Zöglings tun kann. Daß er die Erzieher zur klugen Zurückhaltung ermahnt, solange noch so riesige Vorurteile gegen die sexuelle Aufklärung im allgemeinen und die Psychoanalyse im besonderen bestehen, gereicht seiner Schrift zum Vorteil.

Zulliger wollte zeigen, daß der Pädagoge sein erzieherisches Können durch das Studium der Psychoanalyse in ungeahntem Maße bereichert und vertieft. Und dies ist ihm auch entschieden geglückt. A. Furrer, Zürich.

ALBERT FURRER, Sekretär pro Juventute: Unsere Erfahrungen mit dem Beobachtungsheim Pro Juventute in Zürich.

Diese Arbeit stellt einen Teil des offiziellen Jahresberichtes der Schweizerischen Gesellschaft Pro Juventute dar. Der Berichterstatter teilt hier die bemerkenswerte Erfahrung mit, daß unter den Beobachtungsmethoden die abgekürzten Verfahren (Intelligenzprüfung etc.) nicht das zu leisten imstande sind, was man von ihnen erhofft hat. Dagegen befriedigten die psychoanalytischen Nachforschungen. U. Grüninger.

EMIL GASSMANN: Praktische Erziehung und Psychanalyse. Schweizerische Lehrerzeitung Nr. 11, 12, 13. Zürich 1921.

Gaßmann erinnert daran, daß die Unterrichtssektion in Zürich der Lehrerschaft empfahl, sich ernsthaft mit der Psychoanalyse auseinanderzusetzen. Durch diese offizielle Aufforderung, sagt der Verfasser, sei die Frage entschieden, ob es schicklich sei, sich mit der verrufenen Psychoanalyse zu beschäftigen. In dem festen Glauben an die Wirksamkeit der Erziehungsmaßnahmen liege wohl letzten Endes auch die lebendige Quelle des Erfolgs. Und da die Psychoanalyse diesen Glauben in mehrfacher Hinsicht stärkt, so hilft sie mit, den Erziehungsidealismus unserer Zeit zu stützen und zu heben. Er betont die großzügige Auffassung des geistigen Lebens und die Deutung der Lebensfunktionen in der Psychoanalyse. Praktisch ist der Autor nicht konsequent. Nach reiflicher Überlegung müsse er es ablehnen, die Psychoanalyse in ihrer vorhin gezeichneten Form in die Zahl der Erziehungsmethoden aufzunehmen, die im Rahmen unserer Volksschule anwendbar seien. U. Grüninger.

RAYMOND DE SAUSSURE: A propos d'un disciple d'Unternährer. Arch. de Psychologie, T. XVII, p. 297 ff.

Die Arbeit deckt sich teilweise mit dem Vortrag, den der Verfasser im September 1919 in der Schweizerischen Gesellschaft für Psychoanalyse hielt (siehe Autoreferat im VI. Jahrgang der Internationalen Zeitschrift, S. 107). Sie bringt eine kurze Biographie und eine große Anzahl von Belegstellen aus den Schriften Antoni Unternährers (1759—1824), jenes Stifters der autochthon-schweizerischen Sekte der Antonianer, der die geschlechtliche Vereinigung als einzig wahres Abendmahl predigte. Aus dem gut beobachteten Falle eines heutigen Antonianers sucht Verfasser nachzuweisen, daß die Affinität zu derartigen Sektenlehren hauptsächlich in sexueller Organminderwertigkeit begründet sei. Dies kann ich aus eigenen Antonianer-Untersuchungen zum Teil bestätigen, muß aber hinzufügen, daß in vielen Fällen nicht Organminderwertigkeit, sondern rein psychische Faktoren den Ausschlag geben und daß auch damit noch nicht zu erklären ist, wie ein Sektierer den großen Schritt zu einer so sehr

desublimierten Sektenlehre zustande bringt. Aus einzelnen Stellen der antonianischen Bücher — nach dem Sündenfall seien die »Geräte des Körpers« mit Haaren bedeckt und dem Blick der Menschen entzogen worden, erst er, Antoni, habe sie wiederentdeckt — kommt der Verfasser zu der Annahme, Antoni könnte mit einer Phimose behaftet gewesen sein; sollten solche Worte, wenn man sie aus der paranoiden Sprache zurückübersetzt, nicht eher bedeuten, es habe sich bei Antoni im paranoiden Wahnsystem die infantile Schaulust den Durchbruch erzwungen? Auch die bilderliebende Sprache Antonis zeugt meines Erachtens eher für die letztere Annahme. Dr. H. Rorschach.

W. WUNDT: Völkerpsychologie. Bd. X. Kultur und Geschichte Leipzig. A. Kröner, 1920, VI. 478.

Zwar faßt die Psychoanalyse die Probleme der Völkerpsychologie ganz anders an, als der Begründer dieser Disziplin; dennoch wird es wohl der Mühe wert sein, ihm in der »Synthese einer Synthese« (denn als Synthese der bisherigen Ergebnisse ist ja schon die Völkerpsychologie selbst gedacht, deren Bände wieder hier, im Schlußband, zusammengefaßt werden) Schritt für Schritt zu folgen. Kultur und Kultus gehen auf das Zeitwort »colere« = »Pflegen, Sorge tragen« zurück, cultus agri (Ackerbau) und cultus deorum (Götterkult) bilden ursprünglich eine Einheit. Demnach ist es ganz richtig, wenn Ed. Hahn und andere in der Entstehung der Pflug- oder noch eher in der älteren Hackkultur einen entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung der Menschheit erblicken. Dies wäre angeblich eine »objektive«, nach dem Maßstab des Kulturwertes orientierte Einteilung, während die Datierung der Kulturentstehung von den Anfängen der Feuerbereitung eine »subjektive« sein soll, welche »die intellektuelle Tätigkeit zum Maßstab nimmt« (S. 13). Das Willkürliche einer solchen Einteilung liegt auf der Hand; denn einerseits kann man die intellektuelle Tätigkeit, die bei der Feuererfindung im Spiel wahr, sehr in Zweifel ziehen. (Es dürfte sich um eine »unbewußte Erfindung« handeln; die Bohrtätigkeit als Arbeit wird libidinisiert, aus Lust an der Tätigkeit spielerisch wiederholt, bis einmal zufällig die Flamme entfacht wird. (So C. G. Jung: Wandlungen und Symbole der Libido, 1912.) Dann müssen wir aber auch fragen, ob die »objektiven« Folgen der Prometheustat geringer seien, als die des Bodenbaues? So wie »Kultur« mit dem Acker, hängt »Zivilisation« durch den Begriff des civis, des Bürgers, mit der Städtegründung zusammen. Daher steckt in der »Kultur« noch immer ein Stück des nationalgebundenen, konservativen Geistes, während die »Zivilisation« mehr auf Fortschritt und Weltbürgertum eingestellt ist (S. 15 bis 21).

Die Kultur wird in folgende Stufen gegliedert: 1. Tierische Vorstufen. 2. Die primitive Kultur. 3. Die Sippen- und Stammeskultur. 4. Die

nationale Kultur. 5. Die internationale Kultur; die Anfänge und Anlagen der Kultur sind schon vor der Menschwerdung vorhanden. Als entscheidend für die Entwicklung des Vormenschen zum Menschen dürfte, wie Klaatsch ausgeführt hat, der aufrechte Gang gelten und das Kind wiederholt noch heute diese allmähliche Entwicklung vom Klettertier aufwärts, indem die Vorder- und Hinterextremitäten des Säuglings, noch undifferenziert, beides Greiforgane sind. Als kennzeichnend für den primitiven Menschen gilt die Isolierung, die Isolierung von Stammesfremden und von den Hordengenossen ⟨S. 74, 75⟩. Psychologisch läßt sich nach unserer Auffassung diese Isolierung in dem noch unverminderten Narzißmus des Primitiven, in der Ablehnung der Außenwelt, in der noch geringen Anzahl seiner Objektbesetzungen begründen. So wie das Kind auf den Verlust der schützenden Hülle des Mutterleibes in der Geburt mit einem Angstschrei reagiert, ist auch für den Primitiven die Außenwelt angst- und unlustbeladen. Erst allmählich werden einzelne Teile davon ⟨so das Stammesgebiet⟩ introiziert. Dem entspricht es auch, wenn die Familie, also eine evident libidinöse Bildung, als der erste Kristallisationspunkt der überindividuellen Entwicklung angesehen wird. Merkwürdigerweise rückt Wundt die Erfindung von Bogen und Pfeil bis in die ersten Anfänge neben die Feuergewinnung zurück ⟨S. 77, 80⟩. Andere wichtige Merkmale der primitiven Kultur sind in der Einfachheit und in der unlöslichen Verbindung der einzelnen Erscheinungen ⟨z. B. Tanz und Gesang⟩ zu suchen ⟨S. 81⟩. Völker, die in der Ethnologie oft als die Primitivsten gelten, vornehmlich die Australier, werden schon der Sippenkultur zugeteilt, so daß für die primitive Stufe eigentlich nur die Pygmäen, Pygmaioiden und ähnliche Völkersplitter übrig bleiben. Aus der Horde entsteht die Sippe, die in Totemismus und Blutrache ihre prägnantesten Ausdrucksformen findet. In der Vaterfolge sieht Wundt die natürliche Fortsetzung der primitiven Monogamie, »während die Mutterfolge wahrscheinlich erst eine Wirkung der Männerverbände ist, die ihrerseits sich als eine spezifische Folge der Sippenkultur darstellen« ⟨S. 91⟩. Die zentrale Lage, welche die moderne Forschung dem Totemismus im Leben dieser Stämme zuerkennt, scheint Wundt jetzt als eine Art Modekrankheit zu betrachten, obwohl er selbst es war, der vor wenigen Jahren noch von einem totemistischen Zeitalter sprach. Drei Gattungen von Zauberwesen sind für die Sippenkultur charakteristisch, aus deren Weiterentwicklung und Kombination alle höheren Religionsformen und Götterkulte entstehen; und zwar die Naturdämonen, die Ahnengeister und die heiligen Tiere, die sich auf totemistischer Grundlage entwickelt haben. Im phantasiereicheren Westen herrschen die Naturdämonen, während dem starren Konservativismus des Ostens das zähe Festhalten an den überlieferten Formen des Ahnenkultes entspricht. Jeder Versuch, diese drei Kategorien einheitlich, etwa aus dem Ahnenkult, zu

erklären, wird abgewiesen. Innerhalb der Sippe herrscht vollkommene Demokratie, die Anfänge der Klassenunterschiede und des Kastenwesens sind schon als Übergangsformen, zur nächsthöheren Kulturstufe zu betrachten (S. 103). Der Krieg schafft den Stand der Sklaven und durchbricht damit die auf Blutsgemeinschaft und Gleichheit gegründete Sippenkultur. Den Abschluß dieser Entwicklung bildet die Nation. Das Elternpaar, von welchem der Nationalstaat stammt, sind Krieg und Handel, reine Beispiele des ersten Entstehungsgrundes sind vornehmlich in Amerika, des zweiten in Afrika zu finden. Der afrikanische Häuptling ist in der Regel zugleich der reichste Händler seines Landes. Im Kampf des Ackerbauers mit dem Nomaden gestaltet sich unter Führung semitischer Völker die erste übernationale Weltkultur im alten Orient. Aus einem Ineinanderfließen der verschiedenen Kategorien der zaubergewaltigen Dämonen entstehen nun die Götter, wobei die neue Kulturstufe durch eine entschiedenere Ausbildung der Himmelskulte gekennzeichnet ist (S. 127). Diejenigen Götter, die sich am wenigsten von dem Dämon entfernt haben, neigen dazu, zu einer alle anderen Mächte ausschließenden Machtstellung emporzusteigen; so wird der Berg- und Wüstendämon Jahwe, der ausschließliche Gott seines Volkes, mit diesem selbst seßhaft, um sich dann, wiederum in Parallele mit dem Untergang des jüdischen Staatswesens, zu einem Universalgott emporzuheben. Die Weiterentwicklung des Totemismus in den verschiedenen Überlebseln der Tierkulte wird eingehend geschildert, dabei hervorgehoben, daß die tiergestaltigen Heroen der nordamerikanischen Mythologie keinen Zusammenhang mit dem Totemismus zeigen. Ob dies tatsächlich so ist, dürfte in Anbetracht der unzweifelhaft totemistischen Heroenmythen der Zentralaustralier und anderer Stämme doch nicht so ganz sicher sein. Anschließend an Ed. Hahn wird die Domestikation aus dem Opfergedanken erklärt: »Sichtlich von der Steigerung sexueller Triebe ausgehend haben hier besonders in manchen der kleinasiatischen Kulte, wie in denen der Syrer und Phöniker, die einander parallelgehenden und wesensverwandten Kulte der Prostitution und der Selbstentmannung eine wichtige Stellung gewonnen; vor allem die letzteren, weil sie, wie es scheint, in eine eigentümliche Verbindung mit dem Tieropfer getreten sind, indem sie, was hier vielleicht den Ausgangspunkt gebildet hat, in dem entmannten Tier ein den Göttern besonders genehmes Opfer finden ließen. In dieser Form hat das sexuelle Opfer, mit mannigfachen Nebenmotiven verbunden, eine weite Verbreitung erlangt. Seine für die Ackerkultur selbst wichtigste Anwendung hat diese Form in ihrer Übertragung auf das vornehmste unserer Ackertiere, auf das Rind, und der durch sie erzielten Zähmung des wilden Stieres gefunden« (S. 145, 146). Diese ausführlich angeführte Stelle gehört zu den sehr spärlichen, in denen der Sexualität überhaupt Erwähnung getan wird; wie wir sehen in einer sehr unzureichenden Art und Weise, denn

die Kastration ist keineswegs als eine Folge des gesteigerten Sexualtriebes, wohl aber als neurotische Selbstbestrafung, als Sühnung der Inzestschuld verständlich, wie dies gerade an den vorderasiatischen Kulten mit besonderer Deutlichkeit nachweisbar ist[1]. Die fortschreitende »Intellektualisierung« läßt das Praktische aus dem Emotionalen im »Wandel der Beweggründe« (= Überdeterminierung) entstehen. »Gerade die großen Epochen, die wir im Hinblick auf die tiefeingreifende Bedeutung dieses Wandels als Stufen der Kultur bezeichnen, sind offenbar die Hauptepochen einer solchen Zweckmetamorphose« (S. 159). Die nationale Gebundenheit der Kultur als bewußtes Erlebnis der Nationen; dies soll der große Schritt sein, der von der Sippenkultur zur nationalen Kultur führt und der von den Hellenen, die ja alle Nichtgriechen als »Barbaren« bezeichneten, zuerst getan wurde Doch kennzeichnet nicht ebenso (um vom Reiche der Mitte ganz abzusehen) jeder australische Stamm all diejenigen fremden Stämme, mit denen er die »panhellenische« Feier der Männerweihe nicht gemeinsam begeht, als »wilde Schwarze« und sich allein als »Menschen«? Der semitische Geist hingegen ist als Träger der übernationalen Weltkultur anzusehen. Denselben Gegensatz findet Wundt zwischen Romanen und Germanen, indem hier die Romanen (denen auch die angeblich vollkommen romanisierten Engländer zugezählt werden) als Vertreter des Universalismus, die Germanen als die Träger des nationalen Gedankens erscheinen und führt auch den Weltkrieg auf diesen psychischen Gegensatz zurück.

Die Überschrift des zweiten Abschnittes lautet: »Die Gebiete der Kultur.« Hier werden nun wiederum annähernd dieselben Themata besprochen, nur anders gruppiert, das meiste von dem, was wir hier zu hören bekommen, ist in anderer Reihenfolge schon in den vorhergehenden Bänden der »Völkerpsychologie« gesagt worden (S. 180 bis 423). Der letzte Abschnitt handelt über die »Zukunft der Kultur«, greift vielfach hinüber in die Tagespolitik und ist von persönlich-subjektivistischer Färbung im Sinne des deutschen Konservativismus keineswegs frei. Überall vermissen wir nicht nur die Berücksichtigung des Unbewußten und des Lustprinzips, sondern auch jede wirklich dynamisch-psychologische Erklärung. Vom ethnologischen Standpunkte bringt die Arbeit auch kaum Neues; Wundt beschränkt sich immer darauf, die jeweilig modernsten Anschauungen eklektisch zusammenzufassen. Róheim.

[1] Eine in Vorbereitung begriffene Abhandlung des Referenten bezieht sich auf dieses Thema, welches in diesem Sinne schon in einem Vortrag von Sachs behandelt wurde.

Buchdruckerei Carl Fromme, G. m. b. H., Wien V.

INHALT DES ZWEITEN HEFTES:

BUCHDRUCKEREI CARL FROMME, GES. M. B. H., WIEN V.